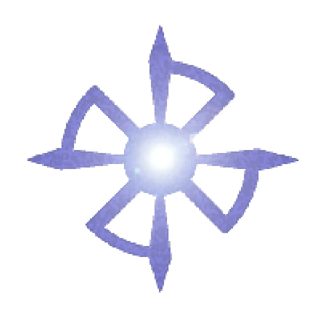
JULIUS EVOLA



CLAN9

L'ARC ET LA MASSUE

Traduit de l'italien
par
Philippe BAILLET

PARDES
9, rue Jules-Dumesnil
45390 Puiseaux

GUY TREDANIEL
EDITIONS DE LA MAISNIE
76, rue Claude-Bernard
75005 Paris

AVERTISSEMENT

L'Arc et la Massue fait partie des derniers écrits de Julius Evola, disciple italien de René Guénon et l'un des principaux représentants de la pensée traditionnelle. L'édition originale de ce livre a paru en 1968 et a été suivie, trois ans plus tard, d'une nouvelle édition augmentée, l'auteur ayant ajouté quelques chapitres inédits.

L'Arc et la Massue donne une image fidèle de la diversité des préoccupations de Julius Evola. La caractéristique essentielle de ce recueil d'essais. réside dans un mélange des domaines étudiés. A partir du point de vue traditionnel, Evola est aussi bien capable d'aborder des problèmes métaphysiques très éloignés des inquiétudes contemporaines que d'analyser certaines questions relevant de la pathologie de notre civilisation moderne. Le titre ne laisse aucun doute à cet égard : l'arc permet d'atteindre des cibles élevées, avec une franchise et une rapidité (la flèche) foudroyantes ; la massue, arme plus lourde, d'un maniement plus ingrat, autorise les attaques les plus rudes, parfois avec brutalité, contre les points forts de la modernité.

C'est justement dans ce dernier domaine - la critique radicale de plusieurs manifestations modernes, comme le féminisme ou le mélange des races - qu'Evola pourra paraître, aux yeux de certains lecteurs, se crisper sur sa massue et la soulever avec quelque maladresse. II pourra aussi sembler, pour d'autres lecteurs, contredire les principes existentiels qu'il a exposés dans un autre de ses livres, *Chevaucher le tigre,* ensemble d'orientations pour que l'« homme différencié » n'ait pas, dans le monde moderne, un comportement anachronique.

En effet, comment ne pas se laisser surprendre par la virulence de la polémique évolienne contre le port du *jean* par les femmes ? Comment ne pas sursauter en lisant des jugements trop hâtifs sur la race noire ? Sous la plume du théoricien de la « race de l'esprit » et d'un défenseur de l'anti-bourgeoisisme, certaines expressions étonnent.

Pourtant, une connaissance plus poussée de l'oeuvre évolienne mettra à leur place ces excès de style ou ces phrases un peu trop violentes. Par nature, le combat à l'aide d'une massue demande une énergie plus « bouillante », une détermination plus brusque que le tir à l'arc. Nous dirons que le tir à l'arc trouve le plus souvent une cible immobile ou lente, alors que la massue s'adresse à des « victimes » plus agitées, plus anarchiques.

Ceux qui comprendront la complémentarité de ces deux armes -l'arc et la massue - approuveront notre décision de respecter la pensée, épisodiquement

excessive, d'un auteur qui, par ailleurs, a donné toutes les preuves d'une dignité magistrale.

Les Editeurs

CHAPITRE I

CIVILISATIONS DU TEMPS
ET CIVILISATIONS DE L'ESPACE

Les traces qui subsistent - rien que dans la pierre la plupart du temps - de certaines grandes civilisations des origines renferment souvent un sens rarement compris. Devant ce qui reste du monde gréco-romain le plus archaïque et au-delà, de l'Égypte, de la Perse, de la Chine, jusqu'aux mystérieux et muets monuments mégalithiques épars dans les déserts, les landes et les forêts comme derniers vestiges visibles et immobiles de mondes engloutis et disparus - et, comme limite dans la direction opposée de l'histoire, jusqu'à certaines formes du Moyen Age européen : devant tout cela on en arrive à se demander si la miraculeuse résistance au temps de ces témoignages, outre le concours favorable de circonstances extérieures auquel ils doivent d'être encore là, ne contient pas aussi une signification symbolique.

Cette impression se renforce si l'on pense au caractère général de la vie des civilisations auxquelles la majorité de ces vestiges appartiennent, c'est-à-dire au caractère général de la vie dite « traditionnelle ». C'est une vie qui demeure identique à travers les siècles et les générations, dans une fidélité essentielle aux mêmes principes, au même type d'institutions, à la même vision du monde ; susceptible de s'adapter et de se modifier extérieurement face à des événements calamiteux, mais inaltérable en son noyau, dans son principe animateur, dans son esprit.

Un tel monde semble nous renvoyer surtout à l'Orient. On pense à ce qu'étaient, jusqu'à des époques relativement récentes, la Chine et l'Inde, et jusqu'à hier le Japon lui-même. Mais, en général, plus on remonte le temps, plus on ressent la vigueur, l'universalité et la puissance de ce type de civilisation, au point que l'Orient finit par être vu comme la partie du monde où, pour des circonstances fortuites, ce type a pu subsister plus longtemps et se développer mieux qu'ailleurs. Dans ce type de civilisation la loi du temps semble être en partie suspendue. Plus que dans le temps, ces civilisations semblent avoir vécu dans l'*espace*. Elles ont eu un caractère « achronique ».

Selon la formule aujourd'hui en vogue, ces civilisations auraient donc été « stationnaires », « statiques » ou « immobilistes ». En réalité, ce sont les civilisations dont même les vestiges matériels semblent destinés à vivre plus longtemps que toutes les créations ou tous les monuments du monde moderne,

lesquels, sans exception, sont impuissants à durer plus d'un demi-siècle et à propos desquels les mots « progrès » et « dynamisme » signifient seulement une soumission à la contingence, au mouvement d'un incessant changement, d'une rapide ascension et d'un déclin tout aussi rapide et vertigineux. Ce sont là des processus qui n'obéissent pas à une vraie loi interne et organique, qu'aucune limite ne contient, qui deviennent autonomes et prennent par la main ceux par qui ils ont été favorisés : voilà la caractéristique de ce monde différent, dans tous les secteurs qui le composent. Cela n'empêche pas qu'on ait fait de lui une sorte de critère de mesure pour tout ce qui aurait droit, au sens le plus élevé, au mot « civilisation », dans le cadre d'une historiographie qui fait siens des jugements de valeur arrogants et méprisants du genre de ceux auxquels il a été fait allusion plus haut.

A cet égard, typique est l'équivoque de ceux qui prennent pour immobilité ce qui eut, dans les civilisations traditionnelles, un sens très différent : un sens d'immutabilité. Ces civilisations furent des civilisations de l'*être*. Leur force se manifesta justement dans leur identité, dans la victoire qu'elles obtinrent sur le devenir, sur l'« histoire », sur le changement, sur l'informe fluidité. Ce sont des civilisations qui descendirent dans les profondeurs et qui y établirent de solides racines, au-delà des eaux périlleuses en mouvement.

L'opposition entre les civilisations modernes et les civilisations traditionnelles peut s'exprimer comme suit : *les civilisations modernes sont dévoratrices de l'espace, les civilisations traditionnelles furent dévoratrices du temps.*

Les premières donnent le vertige par leur fièvre de mouvement et de conquête de l'espace, génératrice d'un arsenal inépuisable de moyens mécaniques capables de réduire toutes les distances, de raccourcir tout intervalle, de contenir dans une sensation d'ubiquité tout ce qui est épars dans la multitude des lieux. Orgasme d'un désir de possession ; angoisse obscure devant tout ce qui est détaché, isolé, profond ou lointain ; impulsion à l'expansion, à la circulation, à l'association, désir de se retrouver en tous lieux - mais jamais en soi-même. La science et la technique, favorisées par cette impulsion existentielle irrationnelle, la renforcent à leur tour, la nourrissent, l'exaspèrent : échanges, communications, vitesses par delà le mur du son, radio, télévision, standardisation, cosmopolitisme, internationalisme, production illimitée, esprit américain, esprit « moderne ». Rapidement le réseau s'étend, se renforce, se perfectionne. L'espace terrestre n'offre pratiquement plus de mystères. Les voies du sol, de l'eau, de l'éther sont ouvertes. Le regard humain a sondé les cieux les plus éloignés, l'infiniment grand et l'infiniment petit. On ne parle déjà plus d'autres terres, mais d'autres planètes. Sur notre ordre, l'action se

produit, foudroyante, où nous voulons. Tumulte confus de mille voix qui se fondent peu à peu dans un rythme uniforme, atonal, impersonnel. Ce sont les derniers effets de ce qu'on a appelé la vocation « faustienne » de l'Occident, laquelle n'échappe pas au mythe révolutionnaire sous ses différents aspects, y compris l'aspect technocratique formulé dans le cadre d'un messianisme dégradé.

A l'inverse, les civilisations traditionnelles donnent le vertige par leur stabilité, leur identité, leur fermeté intangible et immuable au milieu du courant du temps et de l'histoire : si bien qu'elles furent capables d'exprimer jusqu'en des formes sensibles et tangibles comme un symbole de l'éternité. Elles furent des files, des éclairs dans le temps ; en elles agirent des forces qui consumaient le temps et l'histoire. De par ce caractère qui leur est propre, il est inexact de dire qu'elles « furent » - on devrait dire, plus justement et plus simplement, qu'elles *sont*. Si elles semblent reculer et s'évanouir dans les lointains d'un passé qui a même parfois des traits mythiques, cela n'est que l'effet du mirage auquel succombe nécessairement celui qui est transporté par un courant irrésistible l'éloigne toujours plus des lieux de la stabilité spirituelle. Du reste, cette image correspond exactement à l'image de la « double perspective » donnée par un vieil enseignement traditionnel : les « terres immobiles » fuient et se meuvent pour celui qui est entraîné par les eaux, les eaux remuent et fuient pour celui qui est fermement ancré dans les « terres immobiles ».

Comprendre cette image, en la rapportant non au plan physique mais au plan spirituel, veut dire percevoir aussi la juste hiérarchie des valeurs, dès lors que le regard porte au-delà de l'horizon dans lequel sont enfermés nos contemporains. Ce qui semblait appartenir au passé devient présent, de par la relation essentielle des formes historiques (et comme telles contingentes) à des contenus métahistoriques. Ce qui était jugé « statique » se révèle saturé d'une vie pléthorique. Les vaincus, les décentrés, ce sont *les autres*. Devenirisme, historicisme, évolutionnisme et ainsi de suite apparaissent comme des ivresses de naufragés, comme les vérités propres à ce qui fuit (*où fuyez-vous en avant, imbéciles ?* - Bernanos), à ce qui est privé de consistance intérieure et ignore cette consistance, à ce qui ne connaît pas la source de toute élévation véritable et de toute conquête effective - des conquêtes qui ne furent pas seulement des culminations spirituelles intangibles et souvent invisibles, mais qui s'exprimèrent également dans des faits, des épopées, des cycles de civilisation qui, précisément, même dans leurs vestiges de pierre muets et dispersés, semblent refléter quelque chose d'intemporel, d'éternel. A quoi s'ajoutent aussi certaines créations artistiques traditionnelles, monolithiques, rudes et

puissantes, étrangères à tout ce qui est subjectif, souvent anonymes, comme des prolongements des forces élémentaires elles-mêmes.
Il faut enfin rappeler quelle fut, dans les civilisations traditionnelles, la conception du temps : non pas une conception linéaire, irréversible, mais une conception cyclique, à périodes. D'un ensemble de coutumes, de rites et d'institutions propres soit aux civilisations supérieures, soit aux traces de celles-ci chez certains peuples dits « primitifs » (on peut se rapporter à ce sujet aux matériaux recueillis par l'histoire des religions - Hubert, Mauss, Eliade et d'autres), apparaît l'intention constante de ramener le temps aux origines (d'où le cycle), dans le sens d'une destruction de ce qui, en lui, est simple devenir, de le freiner, de lui faire exprimer ou refléter des structures supra-historiques, sacrées ou métaphysiques, souvent liées au mythe. De la sorte, et non comme « histoire », le temps - tel une « image mobile de l'éternité » - acquit valeur et sens. Retourner aux origines voulait dire se rénover, boire à la source de l'éternelle jeunesse, confirmer la stabilité spirituelle, contre la temporalité. Les grands cycles de la nature suggéraient cette attitude. La « conscience historique » , inséparable de la situation des civilisations « modernes », ne scelle que la fracture, la chute de l'homme dans la temporalité. Mais elle est présentée comme une conquête de l'homme actuel, c'est-à-dire de l'homme crépusculaire.

* *
*

Le cas n'est pas-rare que certaines découvertes, à l'origine de conceptions générales destinées à révolutionner une époque, même lorsqu'elles entrent dans le domaine d'une objectivité scientifique présumée, aient le caractère d'un symptôme, si bien que leur apparition à une période donnée, et non à une autre, n'est pas le fruit du hasard. Pour nous référer, par exemple, à la science de la nature, il est plus ou moins connu de tous que selon la dernière théorie en vogue - Einstein et ses continuateurs - c'est chose indifférente d'affirmer que la terre tourne autour du soleil, ou l'inverse : il est seulement question de préférer une plus ou moins grande complication de calculs astrophysiques dans la fixation des systèmes relationnels. Or, il est très significatif que la « découverte copernicienne », avec laquelle le fait que la terre soit le centre fixe et immobile des entités célestes cessa d'être « vrai » - alors que devint « vrai » le contraire, que c'est elle qui se meut, que sa loi est d'errer dans l'espace cosmique comme partie insignifiante d'un système dispersé ou en expansion

dans l'indéfini - soit survenue plus ou moins à l'époque de la Renaissance et de l'humanisme, c'est-à-dire à l'époque des bouleversements les plus décisifs pour l'avènement d'une civilisation nouvelle, dans laquelle l'individu devait perdre peu à peu tout rapport avec ce qui « est », devait déchoir de toute centralité spirituelle jusqu'à faire sien le point de vue du devenir, de l'histoire, du changement, du courant incoercible et imprévisible de la « vie » (le plus singulier, c'est qu'au début de ce tournant il y a eu au contraire la prétention - l'illusion -d'avoir finalement découvert l'« homme », de l'affirmer et de le glorifier, d'où le terme d'« humanisme » ; en réalité, ce fut une réduction à ce qui est « seulement humain », avec un appauvrissement de la possibilité d'une ouverture et d'une intégration au « plus qu'humain »l.
Ce n'est pas là le seul des tournants symboliques que l'on pourrait relever à ce sujet. Sur l'exemple donné à présent - la « révolution copernicienne » - un point doit être précisé : dans le monde traditionnel aucune vérité dite « objective » n'était importante ; des vérités de ce genre pouvaient également être prises en considération, mais accessoirement, et cela à cause de leur relativité effective d'une part, de leur valeur humaine de l'autre, en tenant compte de critères d'opportunité à l'égard du sentiment général. Une théorie traditionnelle de la nature pouvait donc même être « erronée » du point de vue de la science moderne (à un de ses stades) ; mais sa valeur, la raison pour laquelle elle était adoptée tenait à sa capacité de servir de moyen expressif à quelque chose de vrai sur un plan différent et plus intéressant. Par exemple, la théorie géocentrique saisissait dans le monde des apparences sensibles un aspect propre à servir de support à une vérité d'une autre sorte et inattaquable ; la vérité concernant l'« être », la centralité spirituelle, comme principe de l'essence véritable de l'homme.
Cela suffira pour éclairer morphologiquement l'opposition entre civilisations de l'espace et civilisations du temps. De cette opposition, il serait également aisé de déduire l'antithèse correspondante, typologique et existentielle, entre l'homme du premier type de civilisation et l'homme du second type. Et si l'on devait passer au prob1Àme de la crise de l'époque présente, en s'appuyant sur ce qui a été dit, l'inutilité de n'importe quelle critique, de n'importe quelle réaction et de n'importe quelle velléité d'actions rectificatrices apparaîtrait assez clairement, tant que, dans l'homme lui-même ou, du moins, dans un certain nombre d'hommes en mesure d'exercer une influence décisive, ne se produira pas un changement intérieur de polarité - une *metanoia*, pour reprendre le terme antique : dans le sens d'un déplacement vers la dimension de l'« être », de « ce qui est », dimension qui s'est perdue et dissoute chez

l'homme moderne au point que rares sont ceux qui connaissent la stabilité intérieure, la centralité, par conséquent aussi la sécurité calme et supérieure ; alors qu'inversement un sentiment caché d'angoisse, d'inquiétude et de vide se répand toujours plus malgré l'emploi systématique à grande échelle et dans tous les domaines des sédatifs spirituels récemment inventés. Du sens de l'« être », de la stabilité, ne pourrait pas ne pas provenir de façon naturelle le sens de la limite, comme principe, dans un domaine plus extérieur également, pour se réaffirmer sur des forces et des processus devenus plus puissants que ceux qui les ont inconsidérément mis en mouvement dans la temporalité.

Mais à considérer la situation dans son ensemble, il reste tout à fait problématique de pouvoir trouver de solides points d'appui dans une civilisation qui, comme la civilisation moderne, est en tout et pour tout, dans une mesure sans précédents dans le passé, une civilisation du temps. D'autre part, il est assez évident qu'on aurait dans ce cas, plus qu'une rectification, la fin d'une forme et la naissance d'une nouvelle forme. Ainsi, raisonnablement, en règle générale on ne peut envisager que des orientations différentes dans certains domaines particuliers et, surtout, ce que de rares hommes différenciés, comme s'ils s'éveillaient, peuvent encore se proposer et réaliser invisiblement[(1)].

[(1)] Au type différencié, défini par la possession de la dimension de l'« être », se réfèrent tes orientations existentielles adaptées à une époque de dissolution, comme l'époque actuelle, fournies dans notre ouvrage *Chevaucher le tigre* (Paris, 1982).

CHAPITRE II

LA RACE DE L'HOMME FUYANT

Dès les temps antiques on a reconnu qu'il existait une analogie entre l'être humain et cet organisme plus grand qu'est l'État. La conception traditionnelle de l'État - conception organique et articulée - a toujours reflété la hiérarchie naturelle des facultés propres à un être humain au plein sens du terme, chez lequel la partie purement physique et somatique est dominée par les forces vitales, celles-ci obéissant à la vie de l'âme et au caractère, tandis qu'on trouve au sommet de tout l'être le principe spirituel et intellectuel, ce que les stoïciens appelaient le souverain intérieur, l'*egemonikon*.

En fonction de ces idées, il est évident que toute forme de démocratie se présente comme un phénomène régressif, comme un système dans lequel tout rapport normal est renversé. L'*egernonikon* est inexistant. La détermination vient du bas. II y a carence de tout centre véritable. Une pseudo-autorité révocable et au service dé ce qui est en bas - à savoir l'aspect purement matériel, « social », économique et quantitatif d'un peuple - correspond, selon l'analogie signalée plus haut, à la situation suivante dans le cas d'un être individuel : un esprit et un principe spirituel qui n'auraient d'autre raison d'être que de représenter les besoins du corps, qui seraient en somme au service de celui-ci.

L'avènement de la démocratie est quelque chose de bien plus profond et bien plus grave que ce qu'elle paraît être aujourd'hui du seul point de vue politique, c'est-à-dire l'erreur et la prétention infiniment stupide d'une société qui creuse sa propre tombe. En effet, on peut affirmer sans nul doute que l'atmosphère « démocratique » est telle qu'elle ne peut exercer, à la longue, qu'une influence régressive sur l'homme en tant que personnalité et jusque sous les aspects proprement « existentiels » : précisément parce qu'il y a, comme nous l'avons rappelé, des correspondances entre l'individu comme petit organisme et l'État comme grand organisme.

Cette idée se trouvera confirmée par l'examen de différents aspects de la société naturelle. On sait que Platon disait qu'il était bon que les individus ne possédant pas de maître intérieur en trouvassent au moins un en dehors d'eux-mêmes. Or, à tout ce qui a été présenté comme la « libération » de tel ou tel peuple, mis au pas en réalité, parfois même en recourant à la violence (comme après la Deuxième Guerre mondiale), pour jouir du « progrès démocratique » qui a éliminé tout principe de souveraineté, d'autorité véritable et d'ordre

venant d'en haut, correspond aujourd'hui, chez un grand nombre d'individus, une « libération » qui est élimination de toute « forme » intérieure, de tout caractère, de toute droiture ; en un mot, le déclin ou l'absence, chez l'individu, de ce pouvoir central que les Anciens appelaient *egemonikon*. Et ce, non seulement sur le plan éthique, mais aussi dans le domaine des comportements les plus quotidiens, sur le plan de la psychologie individuelle et de la structure existentielle. Le résultat, c'est un nombre toujours croissant d'individus instables et informes, c'est l'invasion de ce qu'on peut appeler la *race de l'homme fuyant*. C'est une race qui mériterait d'être définie plus précisément que nous ne saurions le faire ici, et sans hésiter à recourir à des méthodes scientifiques, expérimentales.

Le type d'homme dont nous parlons n'est pas seulement rétif à toute discipline intérieure, n'a pas seulement horreur de se mettre en face de lui-même, il est également incapable de tout engagement sérieux, incapable de suivre une orientation précise, de faire preuve de caractère. On peut dire qu'en partie il ne le veut pas et qu'en partie il ne le peut pas. En effet, il est intéressant de noter que cette instabilité n'est pas toujours au service de l'intérêt personnel sans scrupules, n'est pas toujours l'instabilité de celui qui dit : « Nous ne sommes pas à une époque où l'on puisse se payer le luxe d'avoir du caractère ». Non. Dans plusieurs cas ce comportement agit même au détriment des personnes en question. II est d'ailleurs significatif que ce type humain affaibli apparaisse aussi bien dans des pays où la race et la tradition ne lui étaient guère favorables (nous pensons surtout à l'Europe centrale et aux pays nordiques et, dans une certaine mesure, à l'Angleterre), que dans des classes, comme l'aristocratie et l'artisanat, dont les représentants surent garder, jusqu'à une époque récente, une certaine forme intérieure.

Le déclin de tout « honneur professionnel » - honneur qui a été une manifestation précieuse, dans le domaine pratique, de la conscience morale et même d'une certaine noblesse - relève en effet du même processus de désagrégation. La joie de produire, selon son art propre, en donnant le meilleur de soi-même, avec enthousiasme et honnêteté, cède le pas à l'intérêt le plus immédiat, qui ne recule ni devant l'altération du produit ni devant la fraude. Exemple caractéristique parmi tant d'autres : les fraudes alimentaires, plus répandues et plus cyniques que jamais, qui relèvent moins d'une irresponsabilité criminelle que de la manoeuvre louche, de la chute de niveau intérieur, du manque de tout sens de l'honneur, ce sens de l'honneur que possédaient, en d'autres temps, même les corporations les plus humbles. (Dans un autre domaine, on assiste, parallèlement à l'industrialisation, à la

prolétarisation et au chantage social de la « classe ouvrière », de ceux qui ne sont plus que de simples « vendeurs de travail »).

Nous avons dit que ce phénomène ne concerne pas seulement le domaine moral. L'instabilité, le côté évasif, l'irresponsabilité satisfaite, l'incorrection désinvolte se manifestent jusque dans les banalités de tous l'es jours. On promet une chose - écrire, téléphoner, s'occuper de ceci ou de cela - et on ne le fait pas. On n'est pas ponctuel. Dans certains cas plus graves, la mémoire même n'est pas épargnée : on oublie, on est distrait, on a du mal à se concentrer. Des spécialistes ont d'ailleurs constaté un affaiblissement de la mémoire parmi les jeunes générations : phénomène qu'on a voulu expliquer par différentes raisons bizarres et secondaires, mais dont la vraie cause est la modification de l'atmosphère générale, laquelle semble provoquer une véritable altération de la structure psychique. Et si l'on se souvient de ce qu'a écrit Weininger avec pertinence sur les rapports existant entre l'éthique, la logique et la mémoire, sur la signification supérieure, non purement psychologique, de la mémoire (la mémoire est en relation étroite avec l'unité de la personnalité, par la résistance qu'elle offre à la dispersion dans le temps, dans le flux de la durée ; elle a donc aussi une valeur éthique et ontologique, et ce n'est pas pour rien qu'un renforcement particulier de la mémoire a fait partie de disciplines de la haute ascèse, dans le bouddhisme par exemple), on saisira les implications les plus profondes de ce phénomène.

Qui plus est, le mensonge, le mensonge gratuit, sans même un véritable but, fait naturellement partie du style de l'homme fuyant ; on est ici en présence d'un de ses traits spécifiquement « féminins ». Et si l'on fait remarquer à un représentant de cette race de l'homme fuyant un tel comportement, l'individu s'étonne, tant ce comportement lui semble naturel, ou bien se sent agressé et réagit de manière quasiment hystérique. Car on ne veut pas être « dérangé ». Chacun pourra constater, dans le cercle de ses relations, cette sorte de névrose, pour peu qu'il y prête attention. Et l'on pourra ainsi remarquer combien certaines personnes qu'on avait l'illusion de considérer comme des amis sont devenues aujourd'hui, après la guerre, absolument méconnaissables.

Quant à l'univers des politiciens, avec ses combines et la corruption qui ont toujours caractérisé les démocraties parlementaires mais qui sont encore plus évidentes aujourd'hui, ce n'est même pas la peine d'en parler, tant la race de l'homme fuyant, identique au-delà de toute la diversité des étiquettes et des partis, s'y meut à son aise. Il faut en effet observer que, très souvent, ne font pas exception ceux qui professent des idées « de droite », parce que chez eux ces idées occupent une place à part, sans rapport direct et sans conséquence

contraignante, avec leur réalité existentielle. II vaut mieux faire allusion à une certaine corruption courante, dans le domaine sexuel notamment, qui se répand parmi les jeunes générations « émancipées » et qui relève plus ou moins de la « dolce vita ». Elle ne correspond à rien de positivement anticonformiste, elle n'est pas l'affirmation d'une liberté supérieure, d'une personnalité plus prononcée. Elle est l'effet d'un simple laisser-aller, d'une passivité, d'une banale chute de niveau - autant de choses sur lesquelles nous reviendrons lorsque nous examinerons l'arrière-plan de certains courants idéologiques actuels prônant la « liberté sexuelle ». La place où devrait trôner le « souverain intérieur », éventuellement pour opposer la pure loi de son être à toute loi extérieure, à toute hypocrisie et à tout mensonge (Stirner, Nietzsche, Ibsen), cette place est vide. On vit au jour le jour, de manière stupide somme toute. D'où, dans les rares moments de prise de conscience, le dégoût et l'ennui.

Absence d'autorité, de vrais chefs, à l'extérieur, dans le domaine de l'État - et absence de forme intérieure chez les individus : les deux choses sont solidaires, l'une corrobore l'autre, au point de faire penser qu'il s'agit peut-être de deux aspects différents d'un phénomène unique de nos temps évolués et démocratiques.

CHAPITRE III

LE « TROISIÈME SEXE »

1

II ne fait aucun doute que l'augmentation de l'homosexualité et l'avancée de ce qu'on a appelé le « troisième sexe » représentent un phénomène caractéristique de notre époque, qu'on peut constater en Italie, mais ailleurs également.

En ce qui concerne l'homosexualité ou, plus précisément, la pédérastie, il faut relever, comme trait particulier, qu'elle ne se limite plus, comme c'est le cas pour une grande part, à certains milieux des classes supérieures, milieux d'artistes, d'esthètes, d'amateurs décadents de perversions et d'expériences en dehors de la norme ; c'est un phénomène qui a atteint également les « gens simples » et les classes subalternes, seule la classe moyenne en étant préservée dans une certaine mesure.

Ce n'est pas ici le lieu d'approfondir la question de l'homosexualité en tant que telle. Nous avons déjà eu l'occasion, dans un de nos ouvrages[(1)], d'étudier systématiquement toutes les formes possibles de l'*eros*, sans nous limiter aux formes « normales » et en portant même l'attention sur celles qui furent propres à d'autres époques et à la sphère d'autres civilisations. Toutefois, dans ce livre nous avons pratiquement passé sous silence l'homosexualité. Le fait est-qu'en partant du concept même de sexualité, fût-ce au sens le plus large et en dehors de tout préjugé social, il n'est pas facile d'éclairer le phénomène homosexuel. II rentre essentiellement dans la « pathologie », « pathologie » dans une acception large et objective, qu'on ne peut pas définir par opposition à ce qui serait « sain » selon les conceptions courantes de la morale bourgeoise. Nous cernerons succinctement la question, en distinguant deux aspects. Le second nous renverra au plan sociologique et, d'une certaine manière, aux mêmes considérations que celles du précédent chapitre.

Dans notre ouvrage signalé plus haut nous sommes parti de l'idée selon laquelle toute sexualité « normale » dérive des états psychophysiques suscités par l'opposition, comme de deux pôles magnétiques, de deux principes, le masculin et le féminin. Nous disons masculin et féminin *dans l'absolu*, entendant par là deux principes d'ordre métaphysique, antérieurs et supérieurs au plan biologique, principes qui peuvent être présents à des degrés très variables chez les hommes comme chez les femmes. En effet, dans la réalité

les femmes et les hommes « absolus » existent aussi peu que le triangle abstrait de la géométrie pure. On a au contraire des êtres dans lesquels *prédomine* la qualité homme (les « hommes ») ou la qualité femme (les « femmes »), sans que l'autre qualité soit pour autant complètement absente. La loi fondamentale de l'attirance sexuelle, loi déjà pressentie par Platon et Schopenhauer, puis exactement formulée par Weininger, c'est que l'attirance sexuelle sous ses formes les plus typiques naît de la rencontre d'une femme et d'un homme tels que la somme des parties de féminité et de masculinité contenues en chacun donne au total un homme absolu et une femme absolue. Pour prendre un exemple, l'homme qui serait aux trois quarts homme et pour un quart femme trouverait son complément sexuel naturel, par lequel il se sentira attiré de façon irrésistible et magnétique, dans une femme qui serait aux trois quarts femme et pour un quart homme : car alors la somme serait justement formée d'un homme absolu et d'une femme absolue, qui s'unissent. Cette loi vaut pour tout érotisme intense, profond, « élémentaire » entre les sexes ; elle ne concerne pas les formes affaiblies, mêlées, bourgeoises ou seulement « idéales » et sentimentales de l'amour et de la sexualité.

Or, cette loi permet aussi de découvrir les cas où l'homosexualité est compréhensible et « naturelle » : ce sont les cas où le sexe, chez deux individus qui se rencontrent, n'est pas très différencié. Prenons, par exemple, un homme qui n'est « homme » qu'à 55 %, et « femme » pour le reste. Son complément naturel sera un être « femme » à 55 % et « homme » à 45 % ; mais un tel être, de fait, se différencie peu de l'homme, et puisqu'on doit considérer non seulement le sexe extérieur, physique, mais aussi (pour ne pas dire surtout) le sexe intérieur, cet être pourra justement être un « homme » ; il en ira de même dans le cas de la femme. On pourrait faire correspondre le concept de « troisième sexe » à ces « sexualisations » peu différenciées, bien qu'il s'agisse seulement, on le voit, de cas-limites. Ainsi resteraient claires la genèse et la base des relations entre pédérastes ou entre lesbiennes comme des phénomènes « naturels » provenant d'une conformation innée particulière et de la loi même qui, avec une conformation différente, mène aux relations normales entre les sexes. Dans ces cas, mais dans ces cas-là seulement, stigmatiser l'homosexualité comme une « corruption » n'a pas de sens (parce que pour des êtres comme ceux dont nous avons parlé, les rapports dits « naturels » ne seraient pas naturels, mais contraires à *leur* nature) ; croire à l'efficacité d'une quelconque prophylaxie ou thérapie serait également privé de sens, si l'on refuse de penser (et ce refus est raisonnable) qu'avec des mesures de ce genre on réussisse à modifier ce qu'en biologie on appelle le biotype, la

constitution psychophysique congénitale. Si l'on voulait formuler un jugement moral face à l'état de fait correspondant à ces cas-limites, c'est surtout la pédérastie qui serait blâmable, parce qu'ici dans un des deux partenaires l'homme comme « personne » est dégradé, est employé sexuellement comme une femme. II n'en va pas de même dans le cas des lesbiennes ; s'il est vrai, ainsi que le disaient les Anciens, que *tota mulier sexus*, c'est-à-dire si la sexualité est le fondement essentiel de la nature féminine, une relation entre deux femmes n'apparaît pas aussi dégradante : à condition qu'il ne s'agisse pas ici de la caricature grotesque d'une relation hétérosexuelle normale, mais de deux femmes également féminines, sans que l'une d'entre elles, masculinisée et dégénérée, joue le rôle de l'homme à l'égard de sa compagne.
Si cet encadrement général n'explique pas *tous* les cas d'homosexualité, cela vient du fait qu'une grande partie d'entre eux rentrent dans une catégorie différente, dans la catégorie des formes anormales au sens spécifique, déterminées par des facteurs extrinsèques, en face desquelles le jugement doit être différent. Si l'on devait donner une vue d'ensemble du phénomène tel qu'il se présente dans l'histoire et chez d'autres peuples, on devrait souvent faire entrer en ligne de compte un autre ordre de considérations. Nous voulons dire qu'il ne s'agit plus de phénomènes explicables par la loi de l'attirance sexuelle suscitée par une forme quelconque de la polarité du principe masculin et du principe féminin (pris en eux-mêmes, abstraction faite de leur dosage variable parmi les femmes et les hommes vivants). Par exemple, la pédérastie du monde classique représente un phénomène à part. On sait que Platon a cherché à la rapporter au facteur esthétique. Mais, dans ce cas, il est évident qu'on ne peut plus parler d'une attirance érotique au sens strict. II s'agit, en effet, de cas où la faculté générique de ravissement et d'ivresse qui s'éveille d'habitude, en raison de la polarité des sexes, face à un être de sexe différent, en arrive à être activée par d'autres objets, qui servent simplement d'appui ou d'occasion à cette faculté. Si bien que Platon a parlé de l'*eros* comme d'une forme d'« enthousiasme divin », de µa??a, proche d'autres formes qui n'ont rien à voir avec le sexe, et qui se détache toujours plus du plan corporel, pour ne pas dire même charnel. II établit en effet une progression où le ravissement et l'*eros* éveillés par un éphèbe ne représentent que le degré le plus bas - le ravissement et l'*eros* étant suscités dans les autres degrés par la beauté spirituelle - avant d'arriver à l'idée de la beauté pure, abstraite et supraterrestre. Jusqu'à quel point un tel « amour platonique » homosexuel (qui, à son niveau le plus bas, n'ayant pas une femme pour objet, serait plus « pur », ne pouvant avoir évidemment de finalités génésiques) a vraiment justifié la pratique effective de

la pédérastie antique, c'est là une autre question. Dans le cas de la romanité de la décadence, il est à coup sûr permis d'en douter.
La théorie platonicienne a eu un équivalent dans certains milieux islamiques. Mais il serait difficile de la rapporter à la pédérastie très répandue, par exemple, chez les Turcs, à tel point que dans l'armée ottomane (celle d'hier du moins : voir le cas rapporté par le colonel Lawrence) il semble que le refus du soldat de se prêter aux désirs d'un supérieur ait eu le sens d'une insubordination. Par ailleurs, dans ce cas semble avoir parfois agi un autre facteur, étranger à la sexualité au sens propre ; dans une confession qui nous a été rapportée, il est question (toujours pour la Turquie) de l'ivresse suscitée chez le pédéraste actif par un « sentiment de puissance ». Mais c'est là quelque chose de peu clair, vu le nombre de formes où une *libido dominandi* peut être exercée et satisfaite dans des relations normales avec femmes. La pédérastie au Japon pose un problème analogue.
En général, tous ces phénomènes ne s'expliquent pas comme des cas-limites de la loi, indiquée plus haut, de la complémentarité sexuelle, parce que la condition d'un sexe peu différencié chez les deux partenaires est absente. Dans une relation pédérastique, un des deux individus peut être, par exemple, fortement viril (c'est-à-dire avec un haut pourcentage de la qualité « homme ») ; c'est le contraire d'une relation entre deux représentants du « troisième sexe » en tant que forme intermédiaire hybride.
Le phénomène signalé ci-dessus de la diversion de l'*eros* qui en rend possible le réveil hors des conditions normales de l'attirance sexuelle (la bipolarité des sexes, avec le magnétisme s'y rapportant) et, en un sens aussi, le phénomène de la « dislocalisation » de l'*eros*, son transfert sur un objet différent (phénomène amplement vérifié par la psychanalyse), peuvent donc valoir comme une explication additive de l'homosexualité. Mais on doit y ajouter un autre ordre de considérations.

2

Nous avons précédemment considéré la constitution des individus à l'égard du sexe (leur « sexualisation », le degré différent de leur qualité homme ou femme) comme quelque chose de préformé et de stable. Or, il faut faire entrer en question le cas où, au contraire, certains changements deviennent possibles sous l'effet de processus régressifs, favorisés éventuellement par les conditions générales du milieu, de la société et de la civilisation.

A titre de prémisse, il importe d'avoir une idée plus exacte du sexe, dans les termes suivants. Le fait qu'exceptionnellement seulement on soit homme ou femme à cent pour cent et qu'en chaque individu subsistent des résidus de l'autre sexe est en relation avec un autre fait, bien connu en biologie, à savoir que l'embryon n'est pas sexuellement différencié au début, qu'il présente à l'origine les caractéristiques des deux sexes. C'est un processus plus tardif (à ce qu'il paraît, il commence à partir du cinquième ou du sixième mois de la gestation) qui produit la « sexualisation » : alors les caractéristiques d'un sexe vont prévaloir et se développer toujours plus, celles de l'autre sexe s'atrophiant ou passant à l'état latent (dans le domaine purement somatique, on a comme résidus de l'autre sexe les mamelons chez l'homme, et le clitoris chez la femme). Ainsi, lorsque le développement est accompli, le sexe d'un individu masculin ou féminin doit être considéré comme l'effet d'une force prédominante qui imprime son propre sceau, tandis qu'elle neutralise et exclut les possibilités originellement coexistantes de l'autre sexe, spécialement dans le domaine corporel, physiologique (dans le domaine psychique, la marge d'oscillation peut être beaucoup plus grande).
Or, il est permis de penser que ce pouvoir dominant dont dépend la sexualisation s'affaiblisse par régression. Alors, de même que politiquement, par suite de l'affaiblissement dans la société de toute autorité centrale, les forces d'en bas, jusqu'alors freinées, peuvent se libérer et réapparaître, de même on peut vérifier chez l'individu une émergence des caractères latents de l'autre sexe et, par conséquent, une bisexualité tendancielle. On se trouvera donc de nouveau face à la condition du « troisième sexe », et il est évident qu'un terrain particulièrement favorable au phénomène homosexuel sera présent. La condition, c'est un fléchissement intérieur, un affaiblissement de la « forme intérieure » ou, mieux, du pouvoir qui donne forme et qui ne se manifeste pas seulement dans la sexualité, mais aussi dans le caractère, dans la personnalité, dans le fait d'avoir, en règle générale, un « visage précis ».
On peut alors comprendre pourquoi le développement de l'homosexualité même parmi les couches populaires et éventuellement sous des formes endémiques est un signe des temps, un phénomène qui rentre logiquement dans l'ensemble des phénomènes qui font que le monde moderne se présente comme un monde régressif. Et nous sommes ainsi renvoyés aux considérations formulées dans le chapitre précédent.
Dans une société égalitaire et démocratisée (au sens large du terme), dans une société où n'existent plus ni castes, ni classes fonctionnelles organiques, ni Ordres ; dans une société où la « culture » est quelque chose de nivelé,

d'extrinsèque, d'utilitaire, et où la tradition a cessé d'être une force formatrice et vivante ; dans une société où le pindarique « Sois toi-même » est devenu une phrase vide de sens ; dans une société où avoir du caractère vaut comme un luxe que seul l'imbécile peut se permettre, tandis que la faiblesse intérieure est la norme ; dans une société, enfin, où l'on a confondu ce qui peut être au-dessus des différences de race, de peuple et de nation avec ce qui est effectivement en dessous de tout cela et qui a donc un caractère informel et hybride - dans une telle société agissent des forces qui, à la longue, ne peuvent pas ne pas avoir d'incidence sur la constitution même des individus, avec pour effet de frapper tout ce qui est typique et différencié, jusque dans le domaine psychophysique.
La « démocratie » n'est pas un simple état de fart politique et -social ; c'est un climat général qui finit pas avoir des conséquences régressives sur le plan existentiel. Dans le domaine particulier des sexes, peut sans doute être favorisé ce fléchissement inférieur, cet affaiblissement du pouvoir intérieur sexualisateur qui, nous l'avons dit est la condition de la formation et de la propagation du « troisième sexe » et, avec lui, de nombreux cas d'homosexualité, selon ce que les moeurs actuelles nous présentent d'une façon qui ne peut pas ne pas frapper(2). D'un autre côté, on a pour conséquence la banalisation et la barbarisation visibles des relations sexuelles normales entre les jeunes des dernières Générations (à cause de la tension moindre due à une polarité amoindrie). Même certains phénomènes étranges qui, à ce qu'il semble, étaient très rares précédemment, ceux du changement de sexe sur le plan physique - des hommes qui deviennent somatiquement des femmes, ou vice-versa -, nous sommes portés à les considérer selon la même grille et à les ramener à des causes identiques : c'est comme si les potentialités de l'autre sexe contenues en chacun avaient acquis, dans le climat général actuel, une exceptionnelle possibilité de réapparition et d'activation à cause de l'affaiblissement de la force centrale qui, même sur le plan biologique, définit le « type », jusqu'à saper et à changer le sexe de la naissance.
Dans tout ce que nous avons pu dire de convaincant jusqu'ici, il faut seulement enregistrer un signe des temps et reconnaître l'inanité complète de toute mesure répressive à base sociale, moraliste et conformiste. On ne peut pas retenir du sable qui glisse entre les doigts, quelle que soit la peine qu'on veuille se donner. Il faudrait plutôt revenir au plan des causes premières, d'où tout le reste, dans les différents domaines, y compris celui des phénomènes considérés ici, n'est qu'une conséquence et agir sur ce plan, y produire un changement essentiel. Mais cela revient à dire que le commencement de tout

devrait être le dépassement de la civilisation et de la société actuelles, la restauration d'un type d'organisation sociale différencié, organique, bien articulé grâce à l'intervention d'une force centrale vivante et formatrice. Or une perspective de ce genre ressemble toujours plus à une pure utopie, parce que c'est dans la direction exactement opposée que va aujourd'hui le « progrès », dans tous les domaines. A ceux qui, intérieurement, n'appartiennent pas et ne veulent pas appartenir à ce monde il reste donc seulement à constater des rapports généraux de cause à effet qui échappent à la bêtise de nos contemporains et à contempler avec tranquillité toutes les excroissances qui, selon une logique bien reconnaissable, fleurissent sur le sol d'un monde en pleine décomposition.

(1) *Métaphysique du sexe*. Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1976.

(2) A ceci s'accorde le fait qu'aujourd'hui, l'augmentation des lesbiennes est pratiquement négligeable par rapport à celui des pédérastes ; en effet, selon ce qu'Aristote avait déjà reconnu, est éminemment « homme » le porteur du principe sur lequel repose la « forme ».

CHAPITRE IV

L'AMÉRIQUE NÉGRIFIÉE

On a appris il y a peu par les journaux que, selon certains calculs, la moitié de la population new-yorkaise de Manhattan sera de race noire d'ici 1970 et que, dans les cinq districts qui composent la ville de New-York, 28 % des habitants seront des hommes de couleur. Des prévisions allant dans le même sens ont pu être établies pour d'autres villes et régions des États-Unis. On assiste donc à une négrification, à un métissage et à un recul de la race blanche devant des races inférieures plus prolifiques.

Naturellement, du point de vue démocratique, il n'y a aucun mal à tout cela, bien au contraire. On connaît le zèle et l'intransigeance des fauteurs américains de l'« intégration raciale », laquelle ne peut que renforcer ce phénomène. D'ailleurs, ces derniers ne se contentent pas de prôner la promiscuité raciale complète, de souhaiter que les Noirs aient librement accès à n'importe quelle fonction publique et politique (si bien qu'on pourrait s'attendre à voir un jour un président noir des États-Unis) ; ils ne voient non plus aucun inconvénient à ce que les Noirs mêlent leur sang à celui de leur propre peuple de race blanche. Exemple typique de cette propagande le drame intitulé *Si profondes sont les racines* (sous-entendu du « préjugé » racial), que la radio italienne a cru bon de nous asséner à plusieurs reprises.

On sait que les « intégrationnistes », qui tirent ces conséquences aussi logiques qu'aberrantes du dogme de la démocratie égalitaire, sont partisans, bien qu'ils parlent de « liberté » à propos de tout et de n'importe quoi, d'un régime de véritable imposition(1). A eux s'opposent encore, surtout dans les États du Sud, certains groupes qui luttent contre l'avancée de la race noire et la « négrification » de leur pays. Mais ces groupes n'ont pas conscience de l'extension du phénomène, dont ils n'aperçoivent que les aspects les plus matériels et les plus tangibles ; ils ne voient pas que l'Amérique n'est pas seulement « négrifiée » sur le plan démographique et racial, mais aussi et surtout sur le plan de la culture, du comportement, des goûts, même quand on n'est pas en présence de métissage proprement dit.

Pour expliquer les États-Unis d'Amérique, on les a comparés, avec raison, à un creuset. L'Amérique est en effet un de ces cas où, à partir d'une matière première on ne peut plus hétérogène, a pris naissance un type d'homme dont les caractéristiques sont, dans une large mesure, uniformes et constantes. Des

hommes des peuples les plus divers reçoivent donc, en s'installant en Amérique, la même empreinte. Presque toujours, après deux générations, ils perdent leurs caractéristiques originelles et reproduisent un type assez unitaire pour ce qui est de la mentalité, de la sensibilité et des modes de comportement : le type américain justement.

Mais, dans ce cas précis, des théories comme celles formulées par Frobenius et Spengler - il y a aurait une étroite relation entre les formes d'une civilisation et une sorte d'« âme » liée au milieu naturel, au « paysage » et à la population originelle - ne semblent pas pertinentes. S'il en était ainsi, en Amérique l'élément constitué par les Amérindiens, par les Peaux-Rouges, aurait dû jouer un rôle important. Les Peaux-Rouges étaient une race fière, possédant style, dignité, sensibilité et religiosité ; ce n'est pas sans raison qu'un auteur traditionaliste, F. Schuon, a parlé de la présence en eux de quelque chose « d'aquilin et de solaire ». Et nous n'hésitons pas à affirmer que si leur esprit avait marqué, sous ses meilleurs aspects et sur un plan adéquat, la matière mélangée dans le « creuset américain », le niveau de la civilisation américaine aurait été probablement plus élevé(2).

Mais, abstraction faite de la composante puritaine et protestante (qui se ressent à son tour, en raison de l'insistance fétichiste sur l'Ancien Testament, d'influences judaïsantes négatives), il semble que ce soit l'élément noir, avec son primitivisme, qui ait donné le ton à bien des traits décisifs de la mentalité américaine. Une première chose est, à elle seule, caractéristique : quand on parle de folklore en Amérique, c'est aux Noirs qu'on pense, comme s'ils avaient été les premiers habitants du pays. Si bien qu'on traite, aux États-Unis, comme un oeuvre classique inspirée du « folklore américain », le fameux *Porgy and Bess* du musicien d'origine juive Gershwin, oeuvre qui ne parle que des Noirs. Cet auteur déclara d'ailleurs que, pour écrire son oeuvre, il se plongea pendant un certain temps dans l'ambiance des Noirs américains.

Le phénomène représenté par la musique légère et la danse est encore plus frappant. On ne peut pas donner tort à Fitzgerald, qui a dit que, sous un de ses principaux aspects, la civilisation américaine peut être appelée une civilisation du jazz, ce qui veut dire d'une musique et d'une danse d'origine noire ou négrifiée. Dans ce domaine, des « affinités électives » très singulières ont amené l'Amérique, tout au long d'un processus de régression et de retour au primitif, à s'inspirer justement des Noirs, comme si elle n'avait pas pu trouver, dans son désir compréhensible de création de rythmes et de formes frénétiques en mesure de compenser le côté desséché de la civilisation mécanique et matérielle moderne, rien de mieux. Alors que de nombreuses sources

européennes s'offraient à elle - nous avons déjà fait allusion, en une autre occasion, aux rythmes de danse de l'Europe balkanique, qui ont vraiment quelque chose de dionysiaque. Mais l'Amérique a choisi les Noirs et les rythmes afro-cubains, et la contagion, à partir d'elle, a gagné peu à peu les autres pays.

Le psychanalyste C.-G. Jung avait déjà remarqué la composante noire du psychisme américain. Certaines de ses observations méritent d'être reproduites ici

« Ce qui m'étonna beaucoup, chez les Américains, ce fut la grande influence du Noir. Influence psychologique, car je ne veux pas parler de certains mélanges de sang. Les expressions émotives de l'Américain et, en premier lieu, sa façon de rire, on peut les étudier fort bien dans les suppléments des journaux américains consacrés au *society gossip*. Cette façon inimitable de rire, de rire à la Roosevelt, est visible chez le Noir américain sous sa forme originelle. Cette manière caractéristique de marcher, avec les articulations relâchées ou en balançant des hanches, qu'on remarque souvent chez les Américains, vient des Noirs(3). La musique américaine dort aux Noirs l'essentiel de son inspiration. Les danses américaines sont des danses de Noirs. Les manifestations du sentiment religieux, les *revival meetings*, les *holy rollers* et d'autres phénomènes américains anormaux sont grandement influencés par le Noir. Le tempérament extrêmement vif en général, qui s'exprime non seulement dans un jeu comme le *base ball*, mais aussi, et en particulier, dans l'expression verbale - le flux continu, illimité, de bavardages, typique des journaux américains, en est un exemple remarquable -, ne provient certainement pas des ancêtres d'origine germanique, mais ressemble au *chattering* de village nègre. L'absence presque totale d'intimité et la vie collective qui contient tout rappellent, en Amérique, la vie primitive des cabanes ouvertes où règne une promiscuité complète entre les membres de la tribu ».

Poursuivant des observations de ce genre, Jung a fini par se demander si les habitants du nouveau continent peuvent encore être considérés comme des Européens. Mais ses remarques doivent être prolongées.

Cette brutalité, qui est un des traits évidents de l'Américain, on peut dire qu'elle possède une empreinte noire. Aux jours bénis de ce qu'Eisenhower n'a pas craint d'appeler la « croisade en Europe », et au début de l'occupation américaine, on a pu observer des formes typiques de cette brutalité, on a même pu constater que, dans ce domaine, l'Américain « blanc » pouvait aller

plus loin que son compagnon d'armes noir, avec lequel il partageait souvent, sous d'autres aspects, le même infantilisme.

D'une manière générale, le goût de la brutalité fait désormais partie de la mentalité américaine. II est exact que le sport le plus brutal, la boxe, est né en Angleterre ; mais il est tout aussi exact que c'est aux États-Unis qu'il a connu les développements les plus aberrants au point de faire l'objet d'un véritable fanatisme collectif, bien vite transmis aux autres peuples. En ce qui concerne la tendance à en venir aux mains de la façon la plus sauvage qui soit, il suffit d'ailleurs de songer à une quantité de films américains et à l'essentiel de la littérature populaire américaine, la littérature « policière » : les coups de poing y sont monnaie courante, parce qu'ils répondent évidemment aux goûts des spectateurs et des lecteurs d'outre-Atlantique, pour lesquels la brutalité semble être la marque de la vraie virilité. La nation-guide américaine a depuis longtemps relégué, plus que toute autre, parmi les ridicules antiquailles européennes, la manière de régler un différend par les voies du droit, en suivant des normes rigoureuses, sans recourir à la force brute et primitive du bras et du poing, manière qui pouvait correspondre au duel traditionnel. On ne peut que souligner l'abîme séparant ce trait de la mentalité américaine de ce que fut l'idéal de comportement du *gentleman* anglais, et ce, bien que les Anglais aient été une composante de la population blanche originelle des États-Unis.

On peut comparer l'homme occidental moderne, qui est dans une large mesure un type humain régressif, à un crustacé : il est d'autant plus « dur » dans son comportement extérieur d'homme d'action, d'entrepreneur sans scrupules, qu'il est « mou » et inconsistant sur le plan de l'intériorité. Or, cela est éminemment vrai de l'Américain, en tant qu'il incarne le type occidental dévié jusqu'à l'extrême limite. On rencontre ici une autre affinité avec le Noir. Un sentimentalisme fade, un *pathos* banal, notamment dans les relations sentimentales, rapprochent bien plus l'Américain du Noir que de l'Européen vraiment civilisé. L'observateur peut à ce sujet tirer aisément les preuves irréfutables à partir de nombreux romans américains typiques, à partir aussi des chansons, du cinéma et de la vie privée courante.

Que l'érotisme de l'Américain soit aussi pandémique que techniquement primitif, c'est une chose qu'ont déplorée aussi et surtout des jeunes filles et des femmes américaines. Ce qui ramène une fois de plus aux races noires, chez lesquelles l'importance, parfois obsessionnelle, qu'ont toujours eu l'érotisme et la sexualité, s'associe, justement, à un primitivisme ; ces races, à la différence des Orientaux, du monde occidental antique et d'autres peuples encore, n'ont jamais connu un *ars amatoria* digne de ce nom. Les grands exploits sexuels, si

vantés, des Noirs, n'ont en réalité qu'un grossier caractère quantitatif et priapique.
Un autre aspect typique du primitivisme américain concerne l'idée de « grandeur ». Werner Sombart a parfaitement vu la chose en disant : *they mistake bigness for greatness*, phrase qu'on pourrait traduire ainsi : ils prennent la grandeur matérielle pour la vraie grandeur, pour la grandeur spirituelle. Or, ce trait n'est pas propre à tous les peuples de couleur en général. Par exemple, un Arabe de vieille race, un Peau-Rouge, un Extrême-Oriental ne se laissent pas trop impressionner par tout ce qui est grandeur de surface, matérielle, quantitative, y compris la grandeur liée aux machines, à la technique, à l'économie (abstraction faite, naturellement, des éléments déjà occidentalisés de ces peuples). Pour se laisser prendre par tout cela; il fallait une race vraiment primitive et infantile comme la race noire. Il n'est donc pas exagéré de dire que le stupide orgueil des Américains pour la « grandeur » spectaculaire, pour les *achievements* de leur civilisation, se ressent lui aussi d'une disposition du psychisme nègre.
On peut aussi parler d'une des bêtises que l'on entend souvent répéter, à savoir que les Américains seraient une « race jeune », avec pour corollaire tacite que c'est à eux qu'appartient l'avenir. Car un regard myope peut facilement confondre les traits d'une jeunesse effective avec ceux d'un infantilisme régressif. Du reste, il suffit de reprendre la conception traditionnelle pour que la perspective soit renversée. En dépit des apparences, les peuples récemment formés doivent être considérés comme les peuples les plus vieux et, éventuellement, comme des peuples crépusculaires, parce qu'ils sont venus en dernier justement, parce qu'ils sont encore plus éloignés des origines. Cette manière de voir les choses trouve d'ailleurs une correspondance dans le monde des organismes vivants(4). Ceci explique la rencontre paradoxale des peuples présumés « jeunes » (au sens de peuples venus en dernier) avec des races vraiment primitives, toujours restées en dehors de la grande histoire ; cela explique le goût de ce qui est primitif et le retour à ce qui est primitif. Nous l'avons déjà fait remarquer à propos du choix fait par les Américains, à cause d'une affinité élective profonde, en faveur de la musique nègre et sub-tropicale ; mais le même phénomène est perceptible aussi dans d'autres domaines de la culture et de l'art. On peut se référer, par exemple, au culte assez récent de la négritude qu'avaient fondé en France des existentialistes, des intellectuels et des artistes « progressistes ».
Une autre conclusion à tirer de tout cela, c'est que les Européens et les représentants de civilisations supérieures non européennes font preuve, à leur

tour, de la même mentalité de primitif et de provincial lorsqu'ils admirent l'Amérique, lorsqu'ils se laissent impressionner par l'Amérique, lorsqu'ils s'américanisent avec stupidité et enthousiasme, croyant ainsi marcher au pas du progrès et témoigner d'un esprit « libre » et « ouvert ».

La marche du progrès concerne aussi l'« intégration » sociale et culturelle du Noir, qui se répand en Europe même et qui est favorisée, même en Italie, par une action sournoise, notamment au moyen de films importés (où Blancs et Noirs remplissent ensemble des fonctions sociales : juges, policiers, avocats, etc.) et par la télévision, avec des spectacles où danseuses et chanteuses noires sont mélangées à des blanches, afin que le grand public s'accoutume peu à peu à la promiscuité des races, perde tout reste de conscience raciale naturelle et tout sentiment de la distance. Le fanatisme collectif qu'a provoqué en Italie, lors de ses exhibitions, cette masse de chair informe et hurlante qu'est la Noire Ella Fitzgerald, est un signe aussi triste que révélateur. On peut en dire autant du fait que l'exaltation la plus délirante de la « culture » nègre, de la négritude, soit due à un Allemand, Janheinz Jahn, dont le livre *Muntu*, publié par une vieille et respectable maison d'édition allemande (donc dans le pays du racisme aryen !), a été immédiatement traduit et diffusé par un éditeur italien de gauche bien connu, Einaudi. Dans cet ouvrage invraisemblable, l'auteur en arrive à soutenir que la « culture » nègre serait un excellent moyen de relever et de régénérer la « civilisation matérielle » occidentale...

Au sujet des affinités électives américaines, nous ferons allusion à un dernier point. On peut dire qu'il y a eu aux États-Unis d'Amérique quelque chose de valable, vraiment prometteur : le phénomène de cette jeune génération qui prônait une sorte d'existentialisme révolté, anarchiste, anticonformiste et nihiliste ; ce qu'on a appelé la *boat generation*, les *beats*, les *hipsters* et compagnie, sur lesquels nous reviendrons d'ailleurs. Or, même dans ce cas, la fraternisation avec les Noirs, l'instauration d'une véritable religion du jazz nègre, la promiscuité affichée, y compris sur le plan sexuel, avec les Noirs, ont fait partie des caractéristiques de ce mouvement. Dans un essai célèbre, Norman Mailer, qui a été un des principaux représentants de la *boat generation*, avait même établi une sorte d'équivalence entre le Noir et le type humain de la génération en question ; il avait carrément appelé ce dernier *the white Negro*, le « nègre blanc ». A ce propos, Fausto Gianfranceschi a écrit très justement : « En raison de la fascination exercée par la 'culture' nègre, sous la forme décrite par Mailer, on ne peut s'empêcher d'établir immédiatement un parallèle - irrespectueux - avec l'impression que fit le message de Friedrich Nietzsche au début du XIXe siècle. Le point de départ,

c'est le même désir de rompre tout ce qui est fossilisé et conformiste par une prise de conscience brutale du donné vital et existentiel ; mais quelle confusion lorsqu'on met le Noir, comme on l'a fait de nos jours, avec le jazz et l'orgasme sexuel, sur le piédestal du 'surhomme' ! [5].

Pour la bonne bouche[6] nous terminerons par un témoignage significatif dû à un écrivain américain particulièrement intéressant, James Burnham (dans *The struggle for the world*) : « On trouve dans la vie américaine les signes d'une indiscutable brutalité. Ces signes se révèlent aussi bien dans le lynchage et le gangstérisme que dans la prétention et la goujaterie des soldats et des touristes à l'étranger. Le provincialisme de la mentalité américaine s'exprime par un manque de compréhension pour tout autre peuple et toute autre culture. Il y a, chez de nombreux Américains, un mépris de rustre pour les idées, les traditions, l'histoire, un mépris lié à l'orgueil pour les petites choses dues au progrès matériel. Qui, après avoir écouté une radio américaine, ne sentira pas un frisson à la pensée que le prix de la survie [d'une société non communiste] serait l'américanisation du monde ? »

Ce qui, malheureusement, est déjà en train de se produire sous nos yeux.

[1] L'imposition de l'« intégration » est une insulte à toute forme de liberté, le facteur racial n'entrant ici en question que secondairement. On n'a jamais nié à une famille le droit de ne pas accueillir et de tenir éloignés les étrangers qui lui sont antipathiques (quelle que soit la raison de cette antipathie) ; mais la promiscuité avec les Noirs dans la vie publique est, elle, imposée - au nom, ironiquement, de la liberté, d'une liberté à sens unique. On attaque le régime ségrégationniste - celui de l'*apartheid* - alors qu'il est le seul raisonnable et qui ne fait de tort à personne : que chacun reste chez lui, parmi les siens. II y a quelque chose d'inouï dans ce que le « progrès » a pu faire de la race blanche dégénérée : les Anglais, qui, jusqu'à hier, étaient des racistes concrets à tout crin, au point de penser qu'au-delà de la Manche on était en présence d'une autre humanité et de tenir orgueilleusement à distance, dans leurs colonies, les représentants « de couleur » de civilisations millénaires supérieures à la leur (en Inde, en Chine, etc.), ont obligé, au moment où nous écrivons, et sous la pression de la poussée « anticolonialiste », leurs compatriotes de la Rhodésie à sortir du Commonwealth, en appliquant contre eux des sanctions, parce que les Rhodésiens n'avaient pas voulu donner le droit de vote aveugle et égalitaire à la masse de la population noire, ce qui les aurait chassés des terres civilisées par eux.

Quant aux États-Unis, si vraiment un sentiment de culpabilité pour le sort fait aux Noirs sous le précédent régime esclavagiste inspirait, comme le veulent certains, les « intégrationnistes » - comme si tout le sang blanc versé pendant la guerre de sécession fratricide (qui avait été officiellement menée pour la liberté des Noirs) ne suffisait pas - pourquoi ne demandent-ils pas qu'un des cinquante États de l'Union soit dépeuplé et cédé aux Noirs américains, qui pourraient s'y administrer eux-mêmes et faire ce qu'ils veulent sans déranger ni contaminer personne ? Telle serait en effet la meilleure solution.

[2] Un petit lettré nourrissant des prétentions intellectuelles, Salvatore Quasimodo, et regrettant les idées « racistes » exposées ici, nous a notamment accusé de contradiction : car tout en étant contre les Noirs, nous admirons les Amérindiens. II ne lui vient même pas à l'esprit qu'un « racisme sain » n'a rien à voir avec le préjugé de « peau blanche » ; il s'agit essentiellement d'une hiérarchie de valeurs, en fonction de laquelle nous disons « non » aux Noirs, à tout ce qui est nègre et aux contaminations nègres (les races noires, dans cette hiérarchie, sont tout juste au-dessus des aborigènes d'Australie, car selon une certaine morphologie des races elles correspondent principalement au type des races « nocturnes » et « telluriques », par opposition aux races « diurnes ») ; par contre, nous serions sans aucun doute disposé à reconnaître la supériorité des « Blancs » des classes supérieures hindoues, chinoises, japonaises et de quelques lignées arabes qui n'ont pourtant pas la peau blanche - vu ce qu'est devenue la race blanche depuis l'époque de l'expansion mercantile et coloniale.

(3) A quoi l'on peut ajouter le caractère absolument nègre des mouvements et des gestes propres aux comiques et aux danseurs américains de variétés.

(4) Tout en renvoyant à ce que nous avons dit dans le premier chapitre, nous rappellerons la conception opposée, selon laquelle c'est le retour périodique aux origines qui, seul, peut conférer la « jeunesse ».

(5) Ceci n'est naturellement qu'un aspect de la philosophie de Nietzsche. Une seule preuve de la désorientation qui régnait dans cet existentialisme américain suffira : d'un côté on faisait cause commune avec les Noirs, de l'autre on se sentait attiré par la transcendance du Zen, école ésotérique extrême-orientale.

(6) En français dans le texte (N.D.T.).

CHAPITRE V

L'AFFAIBLISSEMENT DES MOTS

Une des preuves que le cours de l'histoire n'a pas suivi, en dehors du plan purement matériel, une direction de progrès, c'est la pauvreté des langues modernes par rapport à de nombreuses langues anciennes. Pas une seule des « langues vivantes » occidentales ne peut soutenir la comparaison, en matière d'organicité, de précision et de souplesse, avec, par exemple, le latin ou le sanskrit. Parmi toutes les langues européennes, il n'y a peut-être que l'allemand qui ait conservé quelque chose de la structure archaïque (et c'est pour cela que la langue allemande a la réputation d'être « si difficile »), alors que la langue anglaise et celles des peuples scandinaves ont également subi un processus d'érosion et d'affaiblissement. D'une manière générale, on peut dire que les langues anciennes étaient tridimensionnelles, tandis que les langues modernes sont bidimensionnelles. Le temps a agi, ici aussi, dans un sens corrosif ; il a rendu les langues « fluides » et « pratiques » au détriment, justement, du caractère organique. Ceci n'est qu'un reflet de ce qui s'est vérifié dans bien d'autres domaines de la culture et de l'existence.
Les mots, eux aussi, ont leur histoire et, souvent, le changement qu'ont subi leurs contenus est un indice barométrique intéressant de modifications correspondantes de la sensibilité générale et de la vision du monde. En particulier, il serait intéressant de comparer le sens qu'eurent certains mots dans la vieille langue latine et le sens propre à des termes, restés pratiquement les mêmes, de la langue italienne et d'autres langues romanes également. On observe généralement une chute de niveau. Le sens le plus ancien a été perdu, ou ne survit sous une forme résiduelle que dans certaines acceptions ou locutions particulières, mais ne correspond plus au sens désormais courant ou, encore, semble tout à fait déformé et fréquemment banalisé. Nous donnerons ici quelques exemples.

1 - Le cas le plus typique et le plus connu, c'est peut-être celui du mot *virtus*. La « vertu » au sens moderne n'a rien à voir avec la *virtus* antique. *Virtus* désignait la force de caractère, le courage, la prouesse, la fermeté virile. Ce terme dérivait de *vir*, l'homme véritable, non l'homme dans un sens général et naturaliste. Le même terme a pris, dans la langue moderne, un sens essentiellement moraliste, très souvent associé à des préjugés d'ordre sexuel, au

point que, se référant à lui, Vilfredo Pareto a forgé le terme « vertuisme » pour désigner la morale bourgeoise puritaine et sexophobe. Quant on dit une « personne vertueuse », on pense aujourd'hui à quelque chose de bien différent de ce que pouvaient signifier par exemple, à l'aide d'une réitération efficace, des expressions comme celle-ci : *vir virtute praeditus*. II n'est pas rare que la différence se transforme en opposition. En effet, une âme forte, fière, intrépide, héroïque est le contraire de ce que veut dire une personne « vertueuse » au sens moraliste et conformiste moderne.
Le sens de virtus comme force efficiente ne s'est maintenu que dans certaines locutions particulières : la « vertu » d'une plante ou d'un médicament, « en vertu » de ceci ou de cela.

2 - *Honestus*. Lié à l'idée d'*honos*, ce terme eut pour les Anciens le sens prédominant d'honorable, noble, de noble rang. De cela, que s'est-il conservé dans le terme moderne correspondant ? Une personne « honnête », c'est aujourd'hui un représentant « bien-pensant » de la société bourgeoise, quelqu'un qui ne se livre pas à de mauvaises actions. L'expression « né de parents honnêtes » a même de nos jours une nuance quasiment ironique, tandis que dans la Rome antique elle servait à désigner précisément une noblesse de naissance, qui était souvent liée aussi à une noblesse biologique. *Vir honesta facie* signifiait en effet un homme de belle prestance, de même qu'en sanskrit le terme *arya* se référait à la fois à une personne digne d'être honorée et à une noblesse aussi bien intérieure que physique.

3 - *Gentilis, gentilitas*. Aujourd'hui chacun pense à une personne courtoise, affable, bien élevée. Le terme antique renvoyait par contre à la notion de gens, la race, la caste ou le lignage. Pour les Romains, était « gentil » celui qui possédait les qualités dérivant d'un lignage et d'un sang bien différenciés, lesquelles peuvent éventuellement, et comme par réflexion, déterminer une attitude de courtoisie détachée, chose très différente des « bonnes manières » que peut aussi posséder le parvenu[1] après avoir lu un manuel de savoir-vivre - et différente, également, de la vague notion moderne de « gentillesse ». Peu de gens sont aujourd'hui capables de saisir le sens le plus profond d'expressions comme « un esprit gentil » et autres, restées comme des prolongements isolés chez des écrivains d'autres temps que le nôtre.

4 - *Genialitas*. Qui est « génial » de nos jours ? Un type d'homme foncièrement individualiste, riche de trouvailles originales et de fantaisie. A la

limite, on a le « génie » dans le domaine artistique, auquel la civilisation bourgeoise et humaniste a voué un culte fétichiste, si bien que le « génie » - plus que le héros, l'ascète ou l'aristocrate - a souvent été considéré, dans cette civilisation, comme le type humain le plus élevé. Le terme latin *genialis* renvoie, lui, à quelque chose de fort peu individualiste et « humaniste ». II provient du mot *genius*, qui désigna originellement la force formatrice et génératrice, interne, spirituelle et mystique, d'une certaine lignée. On peut donc affirmer que les qualités « géniales » au sens antique eurent une certaine relation avec les qualités « raciales », dans l'acception la plus haute du terme. En opposition au sens moderne, ce qui est « génial » se distingue ici de ce qui est individualiste et arbitraire ; il se rattache à une racine profonde, obéit à une nécessité intérieure par une fidélité aux forces supra-personnelles d'un sang et d'une lignée, donc à ces forces qui, dans toute famille patricienne, étaient en rapport, on le sait, avec une tradition sacrée.

5 - *Pietas*. Inutile de rappeler ce que veut dire aujourd'hui une « personne pieuse ». On songe à une attitude sentimentale plus ou moins humanitaire - et « pieux » est parfois synonyme de compatissant. Dans la vieille langue latine, la *pietas*, par contre, appartenait au domaine du sacré, désignait en premier lieu les rapports que l'homme romain entretenait avec les divinités, en second lieu ses rapports avec d'autres réalités liées au monde de la Tradition, y compris l'État lui-même. Envers les dieux, il s'agissait d'une vénération calme et digne : sentiment d'appartenance et, simultanément, de respect, d'accord reconnaissant, de devoir et d'adhésion aussi, comme renforcement du sentiment que faisait naître la sévère figure du *pater familias* (ce qui explique aussi la *pietas filialis*). La *pietas* pouvait également se manifester dans le domaine politique : *pietas in patriam* voulait dire fidélité et sens du devoir envers l'État et la patrie. Dans certains cas, le terme en question connote aussi le sens de *iustitia*. Celui qui ne connaît pas la *pietas*, celui-là est également l'injuste, presque l'impie, celui qui veut ignorer la place qui est sienne et qu'il doit occuper dans le cadre d'un ordre supérieur, à la fois humain et divin.

6 - *Innocentia*. Ce mot évoquait lui aussi l'idée de clarté et de force ; son sens le plus courant dans l'Antiquité exprimait la pureté de l'âme, l'intégrité, le désintérêt, la droiture. Ce terme n'avait donc pas un sens purement négatif : « ne pas être coupable ». II ignorait la nuance de banalité que présente aussi l'expression « un esprit innocent », devenue presque synonyme de simplet. Dans d'autres langues romanes, comme le français par exemple, le même

terme, innocent[2], finit par désigner les idiots, les tarés de naissance, les faibles d'esprit.

7 - *Patientia*. Le sens moderne, par rapport au sens ancien, est de nouveau émoussé et affaibli. Quelqu'un de patient, c'est aujourd'hui quelqu'un qui ne se met pas en colère, qui ne s'énerve pas, qui tolère. Dans la langue latine la *patientia* désignait une des « vertus » fondamentales de l'homme romain : elle connotait l'idée d'une force intérieure, d'une imperturbabilité, faisait allusion à la capacité de tenir bon, de garder l'âme non troublée devant n'importe quel échec et n'importe quelle adversité. C'est pour cela qu'il fut dit de la race de Rome qu'elle avait en propre le pouvoir d'accomplir de grandes choses et d'endurer des malheurs tout aussi grands (cf. la fameuse formule de Livius : *et facere et pati fortia romanum est*). Le sens moderne est, par rapport à l'autre, complètement déformé. Aujourd'hui, comme exemple d'une nature typiquement « patiente », on se réfère à l'âne.

8 - *Humilitas*. Avec la religion qui a fini par prédominer en Occident, l'« humilité » est devenue une « vertu » dans un sens fort peu romain et a été glorifiée par opposition à la force, à la dignité, à l'attitude calmement composée dont nous avons parlé plus haut. Dans la Rome antique elle désigna au contraire l'opposé de toute *virtus*. Elle voulut dire bassesse, qui mérite le mépris, basse condition, abjection, lâcheté, déshonneur - au point qu'il fallait préférer la mort ou l'exil à l'« humilité » : *humilitati vel exilium vel mortem anteponenda esse*. Les associations d'idées sont fréquentes, comme par exemple *mens humilis et prava*, un esprit bas et mauvais. L'expression *humilitas causam dicentium* se rapporte à la condition inférieure et coupable de ceux qu'on mène devant un tribunal. On rencontre ici aussi une interférence avec l'idée de race ou de caste. *Humilis parentis natus* signifiait être né du peuple au sens péjoratif, né de la « plèbe », par opposition à la naissance noble, donc avec une différence sensible par rapport au sens moderne de l'expression « de condition humble », surtout si l'on songe que le critère exclusif de la position sociale est aujourd'hui le critère économique. De toute façon, jamais un Romain de la meilleure Rome n'aurait eu l'idée de faire de l'*humilitas* une vertu, encore moins de s'en vanter et de la prêcher. Quant à une certaine « morale de l'humilité » , on pourrait rappeler la remarque d'un empereur roman, selon laquelle rien n'est plus méprisable que l'orgueil de ceux qui se disent humbles, ce qui ne doit pas être pris pour une façon d'encourager l'arrogance et la prétention.

9 - *Ingenium*. Le sens ancien du terme ne s'est conservé que partiellement, et, de nouveau, sous son aspect le moins intéressant. *Ingenium* désignait aussi en latin la perspicacité, l'agilité d'esprit, la sagacité, la clairvoyance - mais, en même temps, ce terme renvoyait au caractère, à ce qui est, chez chacun, organique, inné, vraiment personnel. *Vana ingenia* put donc désigner des personnes sans caractère ; *redire ad ingenium* put signifier revenir à sa propre nature, à un mode de vie conforme à ce que l'on est vraiment. Ce sens profond a été perdu dans le terme moderne, ce qui a donné naissance à une antithèse. En effet, si l'on entend par « intelligence » quelque chose d'intellectualiste et de dialectique, on est alors très loin du second sens inclus dans le terme antique, qui se rapporte aussi au caractère, à un style en accord avec la nature propre ; l'intelligence est alors ce qui est superficiel par rapport à ce qui est organique, elle est mouvement inquiet, brillant et inventif de l'esprit, au lieu d'être un style de pensée rigoureux qui adhère parfaitement au caractère.

10 - *Labor*. En ce qui concerne certains changements de valeur des mots qui indiquent clairement un changement radical de la vision du monde, le cas le plus caractéristique est peut-être celui du terme *labor*. En latin, ce terme avait essentiellement un sens négatif. II pouvait désigner dans certains cas l'activité en général - comme par exemple dans l'expression *labor rei militaris*, activité dans l'armée. Mais son sens courant exprimait une idée de fatigue, d'épuisement, d'effort désagréable, et parfois même de disgrâce, de tourment, de poids, de peine. Le terme grec p???? avait un sens analogue. Ainsi, laborare pouvait aussi signifier souffrir, être angoissé, tourmenté. *Quid ego laboravi* ? veut dire : pourquoi me suis-je tourmenté ? *Laborare ex renis, ex capite* signifie : souffrir du mal de reins ou de tête. *Labor itineris* : la fatigue, le désagrément du voyage. Et ainsi de suite.
De sorte que jamais le Romain n'aurait pensé à faire du *labor* une espèce de vertu et d'idéal social. Et qu'on ne vienne pas nous dire que la civilisation romaine a été une civilisation de lambins, de fainéants et d'« oisifs ». La vérité, c'est qu'à l'époque on avait le sens des distances. Au « travailler » s'opposait l'*agere*, l'agir au sens supérieur. Le « travail » correspondait aux formes sombres, serviles, matérielles, anodines de l'activité humaine, en référence à ceux chez qui l'activité n'était provoquée que par un besoin, une nécessité ou un destin malheureux (car l'Antiquité connut aussi une métaphysique de l'esclavage). A eux s'opposaient ceux qui agissent au sens propre du terme, ceux qui entretiennent des formes d'activité libres, non

physiques, conscientes, voulues, dans une certaine mesure désintéressées. Pour celui qui exerçait une activité matérielle, certes, mais possédant un certain caractère qualitatif, et qui le faisait à partir d'une vocation authentique et libre, on ne parlait déjà plus de « travail » ; celui-là était un *artifex* (il y avait également le terme *opifexl,* et ce point de vue fut aussi conservé dans l'atmosphère et le style des corporations artisanales traditionnelles.
Le changement de sens et de valeur du terme en question est par conséquent un signe très clair de la vulgarité plébéienne qui a gagné le monde occidental, une civilisation qui repose toujours plus sur les couches les plus basses de toute hiérarchie sociale complète. Le « culte du travail » moderne est d'autant plus aberrant qu'aujourd'hui plus que jamais, avec l'industrialisation, la mécanisation et la production anonyme de masse, le travail a nécessairement perdu ce qu'il pouvait avoir de meilleur. Cela n'a pourtant pas empêché certains de parler de « religion du travail », d'« humanisme du travail » et même de souhaiter un « État du travail ». On en est arrivé à faire du travail une sorte d'impératif éthique et social insolent, applicable à tous, devant lequel on a envie de répondre par ce proverbe espagnol : *El hombre que trabaja perde un tiempo precioso* (l'homme qui travaille perd un temps précieux).
En une autre occasion, nous avions déjà relevé l'opposition suivante entre le monde traditionnel et le monde moderne : dans le premier, même le « travail » put prendre la forme d'une « action », d'une « oeuvre », d'un art ; dans le second, même l'action et l'art prennent parfois la forme du « travail », c'est-à-dire d'une activité obligatoire, opaque et intéressée, d'une activité qu'on ne poursuit pas en fonction d'une vocation, mais du besoin et, surtout, en vue du profit, du lucre.

11 - *Otium*. Ce terme a subi le sort exactement contraire du précédent. Il a de nos jours, pratiquement sans exception, un sens négatif. Est oisif, selon l'acception moderne, celui qui est inutile à lui-même et aux autres. Etre oisif et être indolent, distrait, inattentif, paresseux, enclin au « *dolce farniente* » de l'Italie des mandolines pour touristes, reviennent plus ou moins au même aujourd'hui. Le latin *otium* avait par contre le sens de temps libre, correspondant essentiellement à un état de recueillement, de calme, de contemplation transparente. L'oisiveté au sens négatif - sens connu aussi de l'Antiquité - n'était que ce à quoi elle peut conduire quand elle est mal employée : dans ce cas uniquement on put dire, par exemple, *hebescere otio* ou *otio diffluere,* s'abrutir ou se laisser aller par oisiveté. Mais ce n'est pas le sens courant. Cicéron, Sénèque et d'autres auteurs classiques comprirent

l'*otium* comme la contrepartie, saine et normale, de tout ce qui est activité, et même comme la condition nécessaire afin que l'action soit vraiment activité, non agitation, affairement (*negotium*), « travail ».
On peut aussi se référer aux Grecs puisque Cicéron écrivit : *Graeci non solum ingenio atque doctrina, sed etiam otio studioque abundantes* - «Les Grecs sont riches non seulement en dons innés et en doctrine, mais aussi en oisiveté et en application ». D'un personnage comme Scipion l'Ancien on avait l'habitude de dire : *Nunquam se minus otiosum esse quam cum otiosus esset, aut minus solum esse quam cum solus esset* - « II n'était jamais aussi peu oisif que lorsqu'il ne faisait rien, et jamais aussi peu seul que lorsqu'il jouissait de la solitude », ce qui met en évidence une variante « active », au sens supérieur, de l'« oisiveté » et de la solitude. Et Salluste : *« Maius commodum ex otio meo quam ex aliorum negotiis reipublicae venturum »* - « Mon oisiveté sera plus utile à l'État que l'affairement des autres ». On doit à Sénèque un traité qui s'intitule justement *De otio*, dans lequel l'« oisiveté » est décrite comme menant progressivement à la contemplation pure. Certaines idées caractéristiques de ce traité valent la peine d'être rapportées ici. Selon Sénèque, il y a deux États : l'un, grand et privé de limites extérieures et contingentes, contient à la fois les hommes et les dieux ; l'autre est l'État particulier, terrestre, auquel on appartient par la naissance.
Or, dit Sénèque, il y a des hommes qui servent les deux États à la fois, d'autres qui ne servent que le plus grand, d'autres encore qui ne servent que l'État terrestre. L'État le plus grand, on peut le servir aussi par l'« oisiveté », pour ne pas dire surtout par l'oisiveté - en cherchant donc en quoi consiste la virtus, la force et la dignité viriles : *huis maiori rei publicae et in otio deservire possumus, imno vero nescio an in otium melius, ut quaeremus quid sit virtus*.
L'*otium* est étroitement lié à la tranquillité d'âme du sage, à ce calme intérieur qui permet d'atteindre les sommets de la contemplation ; laquelle contemplation, pour peu qu'on la comprenne dans son sens juste, traditionnel, n'est ni évasion du monde ni divagation, mais approfondissement intérieur et élévation jusqu'à la perception de l'ordre métaphysique que tout homme véritable ne doit cesser de voir dans sa vie même et dans son combat au sein d'un État terrestre.
Du reste, dans le catholicisme lui-même (quand on n'avait pas encore pensé au Christ travailleur qu'il faut honorer le 18 mai et quand on ne pratiquait pas encore l'« ouverture à gauche ») a figuré l'expression *sacrum otium*, « oisiveté sacrée », en référence, précisément, à une activité contemplative. Mais dans une civilisation où l'action a fini par revêtir les aspects ternes, physiques,

mécaniques et mercenaires d'un travail, même quand celui-ci doit tout à la tête (les « travailleurs intellectuels » qui ont naturellement leurs « syndicats » et qui font valoir, eux aussi, des « revendications catégorielles »), le sens positif et traditionnel de la contemplation devait inéluctablement disparaître. C'est pourquoi la civilisation moderne ne doit pas être considérée comme une civilisation « active », mais comme une civilisation d'agités et de névropathes. Comme compensation du « travail » et de l'usure d'une vie qui s'abrutit dans une agnation et une production vaines, l'homme moderne, en effet, ne connaît pas l'*otium* classique, le recueillement, le silence, l'état de calme et de pause qui permettent de revenir à soi-même et de se retrouver. Non : il ne connaît que la « distraction » (au sens littéral, distraction signifie « dispersion ») ; il cherche des sensations, de nouvelles tensions, de nouveaux excitants, comme autant de stupéfiants psychiques. Tout, pourvu qu'il échappe à lui-même, tout, pourvu qu'il ne se retrouve pas seul avec lui-même, isolé du vacarme du monde extérieur et de la promiscuité avec son « prochain ». D'où radio, télévision, cinéma, croisières organisées, frénésie de *meetings* sportifs ou politiques dans un régime de masse, besoin d'écouter, chasse au fait nouveau et sensationnel, « supporters » en tout genre et ainsi de suite. Chaque expédient semble avoir été diaboliquement disposé pour que toute vie intérieure soit détruite, pour que toute défense interne de la personnalité soit interdite dès le départ, pour que, tel un être artificiellement galvanisé, l'individu se laisse porter par le courant collectif, lequel, évidemment, selon le fameux « sens de l'histoire », avance vers un progrès illimité.

12 - Par association d'idées, il nous vient à l'esprit de faire remarquer le changement de sens subi par le terme grec *theoria*. Quand on parle aujourd'hui de « théories », c'est plus ou moins dans le sens d'« abstractions », de choses éloignées de la réalité, d'affaires « intellectuelles » ; un grand poète a même écrit : « Grise est toute théorie, mais toujours vert est l'arbre éternel de la vie ». De nouveau, on est en présence d'une altération et d'un affaiblissement du sens. Pour les Grecs, ?e? ??a ne voulait pas dire intellectualité abstraite mais vision réalisatrice, quelque chose de particulièrement actif, l'acte de ce qu'il y a de plus élevé chez l'être humain, le ???? ou intellect olympien (sur lequel nous reviendrons dans un autre chapitre).

13 - *Servitium*. Le verbe *servio*, *servire* a aussi en latin le sens positif d'être fidèle. Mais la signification négative - être serviteur - prévaut ; c'est ce sens, de toute façon, qu'on retrouve dans *servitium*, qui désignait précisément

l'esclavage, le servage, car dérivé de *servus* = esclave. Dans les temps modernes, le verbe « servir » s'est répandu de plus en plus en perdant cette connotation négative et avilissante, au point qu'on a pu faire du service en tant que « service social », surtout parmi les peuples anglo-saxons, l'objet d'une éthique, de la seule éthique vraiment moderne. De même qu'on n'a pas compris qu'il était absurde de parler de « travailleurs intellectuels », de même on a pu voir dans le souverain « le premier serviteur de la nation ».
Nous avons dit que les Romains ne se présentent pas du tout à nous comme un peuple d'« oisifs ». En ce qui concerne le point qui nous occupe, on peut dire aussi qu'ils nous offrent les exemples les plus élevés de loyalisme politique, de fidélité à l'État et aux chefs. Mais l'atmosphère est très différente. La transformation dé l'âme des mots n'est pas le produit du hasard. Que des mots comme *labor*, *servitium*, *otium* se soient imposés dans l'usage courant avec leur sens moderne, c'est un signe subtil, mais éloquent, d'un changement de perspective qui s'est fait à rebours de toute orientation virile, aristocratique, qualitative.

14 - *Stipendium*. N'insistons pas sur ce que signifie le « salaire » de nos jours. On pense immédiatement au petit employé, à la bureaucratie, au fameux 27 du mois des fonctionnaires. Dans la Rome antique, ce terme, par contre, se référait presque exclusivement à l'armée. *Stipendium merere* voulait dire être militaire, être sous les ordres de tel ou tel chef ou condottiere. *Emeritis stipendis* signifiait : après avoir accompli le service militaire ; *homo nullius stipendii* désignait celui qui n'avait pas connu la discipline des armes. *Stipendis multa habere* voulait dire pouvoir s'enorgueillir de nombreuses campagnes, de nombreuses entreprises guerrières. Ici aussi, le glissement de sens n'est pas mince.
Le sens profond d'autres mots latins, comme *studium* et *studiosus*, n'est aujourd'hui conservé que dans certaines locutions spéciales, comme par exemple l'expression italienne « *fare con studio* », faire quelque chose exprès ou avec une certaine application. Dans le terme latin était présente l'idée de quelque chose d'intense, d'une chaleur, d'un intérêt profond, qui a disparu dans le vocable moderne car celui-ci fait penser surtout à des disciplines intellectuelles ou universitaires arides. Le latin *studium* pouvait même dire amour, désir, vive inclination. *In re studium ponere* signifiait prendre une chose à coeur, s'y intéresser profondément et activement. *Studium bellandi* désignait le plaisir, l'amour du combat. *Homo agendi studiosus* : celui qui aime l'action - donc qui était l'opposé, si l'on se souvient de ce que nous avons dit au sujet de

labor, de celui pour qui l'action ne peut être que « travail » . Que faut-il penser, aujourd'hui, d'une expression comme *studiosi Caesaris* ? Elle ne voulait pas dire ceux qui étudient César, mais bien ceux qui le suivent, qui l'admirent, qui se rangent à ses côtés, qui lui sont dévoués et fidèles.
Autres termes latins dont le sens antique a été oublié : *docilitas*, qui ne voulait pas dire docilité mais surtout bonne disposition, ou capacité d'apprendre, de faire sien un enseignement ou un principe ; puis *ingenuus*, qui n'avait pas du tout le sens d'ingénu, mais désignait l'homme né libre, de condition non servile. Une chose assez connue maintenant : *humanitas* ne voulait pas dire « humanité » au sens démocratique et fumeux d'aujourd'hui, mais culture de soi-même, plénitude de vie et d'expérience, sans qu'il faille voir là, du moins à l'origine, quelque chose d'« humaniste » à la Humboldt. Un autre exemple assez important : *certus*. Dans la vieille langue latine la notion de certitude, de chose certaine, était souvent en relation avec l'idée d'une détermination consciente. *Certum est mihi* veut dire : c'est ma ferme volonté. *Certus gladio* désigne celui qui peut se fier à son épée, qui est sûr de savoir s'en servir. On connaît aussi la formule *diebus certis*, qui ne veut pas dire « aux jours certains », mais aux jours fixés, établis. Ceci pourrait nous pousser à des considérations sur une certaine conception de la certitude : conception active, qui la fait dépendre de ce qui rentre dans notre pouvoir déterminant. C'est ce qu'énonça également, en quelque sorte, Gian Battista Vico avec la formule *verum et factum convertuntur* - mais tout devait finir plus tard dans les divagations de l'« idéalisme absolu » néo-hégélien. Nous mettrons fin à ces observations en examinant le contenu original de trois notions romaines antiques, celles de *fatum*, de *felicitas* et de *fortuna*.

15 - *Fatum*. Selon l'acception moderne la plus courante, le « destin » est une puissance aveugle qui plane sur les hommes, qui s'impose à eux en faisant que se réalise ce qu'ils souhaitent le moins, en les poussant éventuellement vers la tragédie et le malheur. *Fatum* a ainsi donné naissance au mot « fatalisme », qui est l'opposé de toute initiative libre et efficace. Selon la vision fataliste du monde, l'individu n'est rien ; son action, en dépit de toute apparence de libre-arbitre, est prédestinée ou vaine, et les événements se succèdent en obéissant à une puissance ou une loi qui le transcende et qui ne le prend pas en compte. « Fatal » est un adjectif qui a essentiellement une connotation négative : issue « fatale », accident « fatal », l'« heure fatale de la mort » , etc.
Selon la conception antique, le *fatum* correspondait par contre à la loi de manifestation continue du monde ; cette loi n'était pas réputée aveugle,

irrationnelle et automatique - «fatale » au sens moderne du mot - , mais chargée de sens et comme procédant d'une volonté intelligente, surtout de la volonté des puissances olympiennes. Le *fatum* romain renvoyait, de même que le *rta* indoeuropéen, à la conception du monde en tant que cosmos, en tant qu'ordre, et en particulier à la conception de l'histoire comme un développement de causes et d'événements reflétant une signification supérieure. Même les Moires de la tradition grecque, tout en présentant certains aspects maléfiques et « infernaux » (dus à l'influence de cultes pré-helléniques et pré-indo-européens), apparaissent souvent comme des personnifications de la loi intelligente et juste qui préside au gouvernement de l'univers, dans certaines de ses expressions.
Mais c'est surtout à Rome que l'idée de *fatum* prend une importance toute particulière. Et ce parce que la civilisation romaine fut, de toutes les civilisations de caractère traditionnel et sacré, celle qui se concentra le plus sur le plan de l'action et de la réalité historique. Pour elle, il fut donc moins important de connaître l'ordre cosmique comme une loi supra-temporelle et métaphysique que de le connaître comme force en acte dans la réalité, comme vouloir divin qui ordonne les événements. C'est à cela que se rattachait le *fatum* pour les Romains. Ce terme vient du verbe *fari*, d'où dérive aussi le mot *fas*, le droit comme loi divine. Ainsi, *fatum* renvoie à la « parole » - à la parole révélée, surtout à celle des divinités olympiennes qui permet de connaître la norme juste (*fas*) en tant que celle-ci annonce ce qui va arriver. On doit ajouter, à propos de ce second aspect, que les oracles, par lesquels un art traditionnel précis cherchait à saisir en germe des situations devant se réaliser, s'appelaient aussi *fata* ; ils étaient pratiquement la parole révélée de la divinité.
Mais, pour bien comprendre ce que nous sommes en train d'étudier, il faut se souvenir du rapport que l'homme entretenait, dans la Rome antique et dans les civilisations traditionnelles en général, avec l'ordre global du monde. C'était un rapport très différent de celui qui devait s'instaurer plus tard. Pour l'homme antique, l'idée d'une loi universelle et d'un vouloir divin n'annulait pas la liberté humaine ; mais sa préoccupation constante était de mener sa vie et son action de sorte qu'elles fussent la continuation de l'ordre global et, pour ainsi dire, comme le prolongement ou le développement de cet ordre. A partir de la *pietas*, c'est-à-dire, pour un Romain, de la reconnaissance et de la vénération des forces divines, on se fixe comme tâche de pressentir la direction de ces forces divines dans l'histoire de façon à pouvoir y accorder opportunément l'action, à la rendre extrêmement efficace et chargée de sens. D'où le rôle très important que jouèrent dans le monde romain, jusque dans le domaine des

affaires publiques et de l'art militaire, les oracles et les augures. Le Romain avait la ferme conviction que les pires mésaventures, et notamment les défaites militaires, dépendaient moins d'erreurs, de faiblesses ou de travers humains que du fait d'avoir négligé les augures, c'est-à-dire, pour en revenir à l'essentiel, d'avoir agi de façon désordonnée et arbitraire, en suivant de simples critères humains, en rompant les liens avec le monde supérieur (donc, pour un Romain, cela voulait dire avoir agi sans *religio*, sans « rattachement »), sans tenir compte des « directions d'efficacité » et du « moment juste » indispensables à une action couronnée de succès. On remarque que la *fortuna* et la *felicitas* ne sont souvent, dans la Rome antique, que l'autre face du *fatum*, sa face proprement positive. L'homme, le chef ou le peuple qui emploient leur liberté pour agir en conformité avec les forces divines cachées dans les choses connaissent le succès, réussissent, triomphent - et cela signifiait, dans l'Antiquité, être «fortuné » et être « heureux » (ce sens s'est conservé dans des locutions comme « une heureuse initiative » , une « heureuse manoeuvre », etc.). Un historien contemporain, Franz Altheim, a cru pouvoir déceler dans cette attitude la cause effective de la grandeur de Rome.
Pour éclairer encore mieux les rapports qui unissent le « destin » à l'action humaine, on peut recourir à la technique moderne. II y a certaines lois régissant choses et phénomènes, qui peuvent être connues ou ignorées, dont on peut tenir compte ou ne pas tenir compte. Face à ces lois l'homme reste foncièrement libre. II peut même agir de façon contraire à ce que ces lois lui conseilleraient, avec pour résultat l'échec ou l'atteinte du but après un gaspillage d'énergie et d'innombrables difficultés. La technique moderne correspond à la possibilité opposée : on cherche à connaître le mieux possible les lois des choses pour pouvoir les exploiter, pour qu'elles montrent le point de moindre résistance et donc d'efficacité maximale quant à la réalisation d'un objectif donné.
II en va de même sur un plan où il ne s'agit plus des lois de la matière, mais de forces spirituelles et « divines ». L'homme de l'Antiquité estimait essentiel de connaître ou, du moins, de pressentir ces forces, afin de pouvoir se faire une idée des conditions propices à une action donnée et, éventuellement, une idée de ce qu'il devrait faire ou ne pas faire. Défier le destin, s'élever contre le destin, n'avait pour lui rien de « prométhéen » , au sens romantique de ce terme exalté par les modernes ; c'était tout simplement une sottise. L'impiété (le contraire de la piété qui se rapporte donc à l'être privé de *religio*, sans « rattachement » et sans compréhension respectueuse de l'ordre cosmique) équivalait plus ou moins, pour l'homme de l'Antiquité, à la stupidité, à

l'infantilisme, à la fatuité. La comparaison avec la technique moderne n'est défectueuse que sur un point : parce que les lois de la réalité historique ne se présentaient pas comme froidement « objectives », tout à fait détachées de l'homme et de ses buts. On pourrait répondre ainsi : passée une certaine limite, l'ordre divin objectif lié au « destin » cesse d'être déterminant et devient incertain (ce que dit aussi la fameuse formule astrologique : *astra inclinant non determinant*). Ici commence le monde humain et historique au sens propre. En toute rigueur, ce monde devrait continuer le précédent, la volonté humaine devrait prolonger la volonté « divine ». Que cela advienne, ou non, dépend essentiellement de la liberté : il faut le vouloir. Dans le cas positif, ce qui était seulement en puissance devient, grâce à l'action humaine, réalité. Le monde humain se présentera alors comme une continuation de l'ordre divin et l'histoire même revêtira les contours d'une révélation et d'une « histoire sacrée » ; alors, l'homme ne vaut plus et n'agit plus pour lui-même mais recouvert d'une dignité divine, et l'ordre humain acquiert, d'une certaine façon, une dimension supérieure.

On voit donc qu'il ne s'agit pas ici de « fatalisme » . De même qu'une action contre le « destin » est sotte et irrationnelle, de même une action harmonisée avec le « destin » est non seulement efficace, mais aussi transfigurante. Celui qui ne tient pas compte du *fatum* est presque toujours emporté passivement par les événements ; celui qui le connaît, l'assume et s'y conforme est par contre guidé vers un accomplissement supérieur, chargé d'un sens qui dépasse l'individu. Telle est la signification de la maxime selon laquelle les *fata « nolentem trahunt, volentem ducunt »*.

Dans le monde romain antique et dans l'histoire romaine, on trouve un grand nombre d'épisodes, de situations et d'institutions où est justement mise en lumière l'impression de rencontres « fatidiques » entre le monde humain et le monde divin. Des forces supérieures sont à l'oeuvre dans l'histoire et se manifestent à travers les forces humaines. Pour nous contenter d'un seul exemple, rappelons que « le moment culminant du culte romain de Jupiter était constitué par un acte où le dieu affirme sa présence, chez un homme, en qualité de vainqueur, de triomphateur. Ce n'est pas que Jupiter soit la seule cause de la victoire, il est lui-même le vainqueur ; on ne célèbre pas le triomphe en son honneur, mais c'est lui le triomphateur. C'est pour cette raison que l'*imperator* revêt les insignes du dieu » (K. Kerényi, F. Altheim). Actualiser le divin - parfois prudemment, parfois audacieusement - dans l'action et dans l'existence fut un principe directeur que la Rome antique appliqua aussi à l'ordre politique. C'est pourquoi certains auteurs ont fait

remarquer avec raison que Rome ignora, à la différence d'autres civilisations, le mythe au sens abstrait et anhistorique ; à Rome le mythe se fait histoire, et l'histoire, à son tour, prend un aspect « fatal », devient mythique.
D'où une conséquence importante. Dans des cas comme celui évoqué, c'est une identité véritable qui se réalise. Il ne s'agit pas d'une parole divine qui peut être entendue ou non entendue. II s'agit d'un déploiement des forces supérieures. On est ici en présence d'une conception spéciale, objective, nous serions tenté de dire transcendantale, de la liberté. En m'opposant au *fatum*, je peux bien sûr revendiquer pour moi un libre-arbitre, mais celui-ci est stérile, est un simple « geste » qui ne saurait avoir beaucoup d'incidence sur la trame de la réalité. Par contre, quand je fais en sorte que ma volonté continue un ordre supérieur, soit seulement l'instrument par lequel cet ordre se réalise dans l'histoire, ce que je veux dans un tel état de coïncidence ou de syntonie peut se traduire éventuellement par une injonction adressée à des forces objectives qui, autrement, ne se seraient pas pliées facilement ou qui n'auraient pas eu d'égard pour ce que les hommes veulent et espèrent.
On peut maintenant se poser la question suivante : comment en est-on arrivé à cette conception moderne qui fait du destin une puissance obscure et aveugle ? Comme tant d'autres, un tel glissement de sens n'a rien de fortuit. II reflète un changement de niveau intérieur et s'explique, essentiellement, par l'avènement de l'individualisme et de l'« humanisme » compris dans un sens général, c'est-à-dire en rapport avec une civilisation et une vision du monde uniquement fondées sur ce qui est humain et terrestre. II est évident que, cette scission s'étant produite, on ne pouvait plus saisir un ordre intelligible du monde, mais seulement un pouvoir obscur et étranger. Le « destin » devint alors le symbole de toutes les forces les plus profondes qui agissent et sur lesquelles l'homme, malgré sa maîtrise du monde physique, ne peut pas grand-chose parce qu'il ne les comprend plus, parce qu'il s'est détaché d'elles ; mais aussi d'autres forces que l'homme, par son attitude même, a libérées et rendues souveraines dans différents domaines de sa propre existence.

C'est avec cette étude des deux conceptions, l'antique et la moderne, du *fatum*, que s'achève ce chapitre. Notre étude pourra déjà donner une idée de l'intérêt et de l'importance que présenterait une philologie éclairée. Nous le répétons : les mots ont une âme et une vie, si bien que, dans ce secteur également, se référer aux origines peut souvent ouvrir des perspectives insoupçonnées. Ce travail, d'ailleurs, serait encore plus fécond s'il ne se contentait pas de reculer jusqu'au latin en partant des langues « romanes », mais si le latin lui-même

était rattaché au tronc commun des langues indo-européennes dont il n'est, dans ses éléments fondamentaux, qu'une simple branche.

(1) En français dans le texte (N.D.T.).

(2) En français dans le texte (N.D.T.).

CHAPITRE VI

PSYCHANALYSE DU SKI

L'importance du sport en général dans la vie moderne est un phénomène significatif et figure parmi les signes qui montrent combien l'âme occidentale s'est éloignée des domaines qui retenaient encore l'attention au XIXe siècle. C'est pourquoi le sport moderne mériterait, à lui seul, une étude. II serait en outre intéressant de le comparer à certaines disciplines connues du monde occidental antique, grec et romain, et de civilisations non européennes. Sur ces disciplines, nous avons fourni quelques points de référence essentiels dans un autre ouvrage(1). Nous ne nous pencherons ici que sur une variété particulière du sport moderne : le ski.
Ce sport est à la mode depuis une période relativement récente. Dans les pays nordiques, on connaissait bien sûr le ski, mais pas en tant que sport à proprement parler. II semble que le ski comme sport ait fait sa première apparition en 1870 à Christiania, lors d'une épreuve au cours de laquelle les habitants de la vallée de Telemark battirent par ce moyen leurs adversaires, provoquant ainsi une grosse surprise. Jusque-là le ski n'avait été qu'un expédient pratique, comme le traîneau ou les raquettes, dicté par la nécessité dans des régions où la terre était couverte de neige pendant une bonne partie de l'année. Le ski tel qu'on le connaît aujourd'hui, le ski pratiqué pour lui-même, le ski comme activité passionnante qui fournit un certain plaisir, n'a touché les jeunes générations des grands pays occidentaux non nordiques et l'Angleterre qu'à partir de l'entre-deux-guerres. La rapidité d'un tel succès, la grande popularité du ski, l'intérêt et l'enthousiasme spontanés qu'il a éveillés chez les deux sexes sont suffisamment caractéristiques pour qu'on se pose la question suivante : en dehors de facteurs contingents, le succès du ski ne serait-il pas en rapport avec l'orientation de la vie moderne en général ?
Engageons-nous sur cette voie et demandons-nous : qu'est-ce qui constitue l'essentiel, sur le plan psychologique, dans le ski ? Quel est, dans ce sport, le « moment » auquel tout le reste, dans la grande majorité des cas, est subordonné ? La réponse nous semble évidente : c'est la *descente*. Ceci ressort d'autant mieux si l'on établit une comparaison avec un autre sport, dont le cadre naturel est dans une certaine mesure le même que le ski, à savoir l'alpinisme.

Dans l'alpinisme, l'essentiel, le centre d'intérêt présenté par cette discipline sportive, c'est l'*ascension* ; dans le ski, par contre, c'est, répétons-le, la *descente*. Le motif dominant de l'alpinisme est la conquête ; une fois la cime atteinte, au-delà de laquelle on ne peut pas aller plus haut, prend fin, pour l'alpiniste, pour celui qui escalade des rochers ou des parois de glace, la phase vraiment intéressante. Car on peut en effet laisser de côté les déviations d'ordre technique et acrobatique d'un certain alpinisme récent. Dans le cas du ski, c'est le contraire qui se vérifie : si l'on monte, c'est avant tout pour descendre ensuite. Des heures de fatigue, nécessaires pour atteindre une certaine altitude, n'étaient endurées que pour pouvoir faire ensuite l'*Abfahrt*, la descente rapide à skis. Mais dans les stations de sports d'hiver les plus modernes et les plus mondaines, le problème a été résolu pour le plus grand plaisir des skieurs par la construction de téléphériques, de télésièges et de remonte-pente qui les amènent en haut des pistes, afin qu'ils puissent redescendre à skis en quelques minutes et reprendre le même téléphérique, ou un autre, ce qui leur permettra de faire de nouvelles descentes jusqu'à ce qu'ils en aient assez pour la journée. On peut donc dire que si l'alpinisme se caractérise par une *ivresse de l'ascension*, fruit d'une lutte et d'une conquête, le ski, lui, se caractérise par une *ivresse de la descente*, due à la rapidité et, dirons-nous, au temps de la chute.
Ce dernier point mérite d'être souligné. Le rapport qu'on a avec son corps est très différent selon qu'on pratique l'alpinisme ou le ski. L'alpinisme, bien plus que le ski, confère une sensation très directe du corps. Les équilibres, les efforts, les élans et les mouvements supposent dans ce cas un contrôle total du corps. L'alpinisme réclame des manoeuvres lucides et calculées en fonction des diverses difficultés pour s'accrocher et grimper : choix et prise d'un appui, résistance d'une marche taillée dans la glace. II s'agit d'autre chose en ski ; le rapport entre soi-même et le corps, lié aux skis et laissé à la merci de la force de gravité, peut être comparé au rapport existant entre une voiture lancée à une vitesse donnée et celui qui la conduit ; une fois « parti », le skieur n'a plus qu'une chose à faire : s'orienter par des mouvements adéquats afin de régler la vitesse et la direction, tout en développant une maîtrise plus ou moins grande des réflexes, qui doivent devenir instinctifs, sûrs, très rapides à la suite d'un long et difficile entraînement. C'est aussi ce que devrait faire un automobiliste qui aurait envie de lancer sa voiture à toute vitesse dans une rue très passante, encombrée par d'autres véhicules, sans ralentir mais en agissant avec promptitude pour éviter tel ou tel obstacle, pour l'effleurer, pour jouer en

quelque sorte avec lui, avant de continuer sa route. C'est cette impression que donne également un excellent skieur.
Quant à l'aspect le plus intérieur de ce phénomène, quant à savoir en définitive ce qu'il apporte au pratiquant, il faut rappeler la sensation qu'éprouve celui qui chausse des skis pour la première fois. C'est comme si le sol fuyait sous ses pieds, c'est une sensation de *chute*. Cette sensation réapparaît lorsqu'il s'agit de maîtriser les formes les plus ardues de ce sport : dans les descentes très rapi-des, dans les sauts. En fonction de ce qui précède, nous ne croyons pas nous tromper en disant que la signification la plus profonde du ski est la suivante : la sensation instinctive de peur physique, avec le mouvement réflexe consistant à se tirer en arrière ou às'agripper à quelque chose, qui naît à l'instant de la chute, est vaincue et transformée en une sensation d'ivresse, de plaisir. Elle est ensuite activée par le désir d'aller encore plus vite, de jouer le plus possible avec la vitesse et l'accélération que la force de gravité imprime aux corps. Sous cet angle, nous pourrions donc définir le ski comme *une technique, un jeu et une ivresse de la chute*. En pratiquant ce sport on développe à coup sûr une certaine forme d'audace ou d'intrépidité physique, mais c'est une forme tout à fait particulière, bien distincte de l'audace de l'alpiniste, et même opposée à celle-ci : disons même que c'est une forme d'audace essentiellement « moderne ».
Cet adjectif résume la signification symbolique du ski, mais probablement aussi la raison profonde et secrète de sa popularité étonnante. Le ski est un des sports privés de toute relation avec les symboles propres à la vision non moderne du monde. Les anciennes traditions de tous les peuples sont remplies de symboles relatifs à la montagne comme but de l'ascèse et lieu de transfiguration, et ce malgré l'absence, dans les temps anciens, d'une véritable pratique de l'alpinisme ; mais on ne trouve en elles rien qui soit susceptible d'être rattaché au ski. Le fait est que, dans ce sport, c'est avant tout l'âme « moderne » qui se sent à son aise : une âme ivre de vitesse, de « devenir », qui veut se perdre dans un mouvement accéléré, pour ne pas dire frénétique, célébré jusqu'à hier comme celui du « progrès » et de la « vie intense » alors que, sous de nombreux aspects, il n'a été qu'effondrement et chute. L'ivresse de ce mouvement, liée à une sensation cérébrale et abstraite d'un contrôle sur des forces libérées - mais qui ne sont plus réellement maîtrisées - est typique de la manière dont le Moi, dans le monde moderne, se connaît lui-même avec le plus d'intensité. Ne serait-ce que par contre-coup, nous pensons que cette orientation existentielle joue un rôle dans la passion pour le ski et caractérise bien celui-ci par rapport à l'alpinisme - l'alpinisme comme traduction physique

et sportive du symbolisme opposé, du symbolisme de l'ascension, de l'élévation, de la domination des forces de gravité, c'està-dire des forces qui s'affirment dans la chute.

Ces constatations ne mènent pas nécessairement à un jugement de valeur particulier. Sur le plan le plus extérieur, on peut reconnaître au ski le même mérite qu'à certains aspects du « culte de la nature » qui se répand depuis quelques années ; pratiqué sérieusement, en dehors du snobisme et de la stupidité des stations mondaines, avec leur carnaval d'équipements et tout ce qui s'ensuit, le ski peut servir à compenser, d'une certaine façon, l'usure précoce de l'organisme inhérente à la vie dans les grandes villes. II peut aussi aider à une certaine formation physique et psychique de la jeunesse. Quand bien même prendrait-on directement conscience des raisons intérieures - problématiques, nous l'avons dit - de la passion pour le ski, cela ne devrait pas impliquer, du moins pour un certain type d'homme différencié, une prise de position exclusivement négative. L'orientation générale à formuler pour un type d'homme de ce genre à l'époque actuelle peut même s'appliquer à un domaine aussi profane : ne fuir aucune expérience, tout essayer, mais en restant détaché. *Avancer au même rythme que la vague*, en confirmant ainsi sa liberté.

(1) *Révolte contre le monde moderne*, Montréal-Bruxelles, 1972, I, chapitre 18 : « Jeux et victoire ».

CHAPITRE VII

LE MYTHE ET L'ERREUR DE L'IRRATIONALISME

Caractéristique d'une certaine époque, le culte de la raison a été remplacé de nos jours par un irrationalisme qui présente de multiples visages. L'accent est mis désormais sur ce qui semble irréductible à la *ratio* et à l'intellect. On a prôné une mystique de la « Vie », de l'impulsion vitale et de l'immanence pure. On a mis en valeur tout ce qui est expérience immédiate, pure existence, action. Contre la pensée claire et sa prétention à la souveraineté, on a posé le primat de ce qui, au plus profond de l'être humain, ne peut pas être rapporté à la pensée. Cas typiques dans ce domaine : des auteurs comme Ludwig Klages et Oswald Spengler, qui ne conçoivent l'esprit, *Geist*, que sous la forme de l'intellect abstrait, antagoniste - pour eux - de la « vie » et de l'âme, de ce qui est lié au sang, à la terre, au fond originel de l'existence, dont il faudrait de nouveau reconnaître le droit supérieur. L'existentialisme se trouve sur le même plan lorsqu'il affirme la primauté de l'existence sur l'essence, celle-ci étant, là aussi, abusivement identifiée à la conceptualisation, à tout ce qui se réfère aux catégories de l'intellect. II est évident, par ailleurs, que l'orientation globale de la psychanalyse est la même : elle valorise et met en relief ce qui, pour elle, relève de l'être originel en tant qu'appartenant à l'obscur domaine de l'inconscient et du subconscient, où elle situe la véritable force dynamique de l'individu.

Simultanément, on a assisté dernièrement à un regain d'intérêt pour l'univers des mythes et des symboles, dans la mesure où l'on y voit l'expression d'un substrat originel, psychique et vital, irréductible à la *ratio*. Dans ce cadre, une place particulière est occupée par la théorie des « archétypes » de C.-G. Jung, fondée sur une véritable déformation irrationaliste de cette notion héritée de la métaphysique de l'Antiquité.

Le caractère polémique, jusqu'à l'agressivité, de l'irrationalisme moderne est pourtant bien visible sous différents aspects. II permet d'exprimer une révolte contre la rationalité, qui à l'époque bourgeoise avait été conçue comme un principe d'ordre, comme le signe d'un progrès par rapport aux temps précédents et comme une garantie de sécurité pour l'existence collective elle-même ; et ce par l'élimination de tout ce qui est arbitraire, accidentel et impulsif, élimination dont la rationalité était censée se charger. L'irrationalisme se

tourne en particulier contre la vision du monde mécanique et inanimée qui a été la contrepartie fatale de toutes les conquêtes matérielles de l'homme moderne. Cet aspect polémique de l'irrationalisme suffit, à lui seul, à rendre méfiant vis-à-vis de ce phénomène, comme de tout phénomène se ramenant à une simple réaction, les réactions ne servant, presque toujours, qu'à remplacer un déséquilibre par un autre sans parvenir à quelque chose de vraiment positif. II ne sera donc pas inutile de développer quelques considérations sur les rapports entre le rationnel et l'irrationnel.

II faut dire tout d'abord que l'irrationalisme participe de la même erreur que le rationalisme en ceci qu'il confère une réalité propre à la sphère de la pensée abstraite et de la rationalité. On oppose donc au rationnel l'irrationnel, à l'intellectuel la « vie », l'existence, l'instinct ou l'inconscient, et l'on semble incapable d'envisager ce qui peut transcender ces oppositions réductrices. Tout cela est le signe précis d'une chute de niveau et montre qu'on tourne ici dans un cercle vicieux.

On doit au contraire tenir pour certain que la « raison » et les différentes formes de la conscience intellectualiste moderne, d'une part, et sa contrepartie irrationnelle, d'autre part, ne représentent rien d'originel, mais sont les produits solidaires et sans réalité propre d'une dissociation. Leur opposition n'est vraie que d'un certain point de vue et suppose précisément la dissociation d'une unité supérieure et antérieure aux deux termes de la relation. Cette unité est le vrai centre de l'être humain à l'état *normal* - normal au sens supérieur. Et elle ne relève en rien d'un domaine crépusculaire auquel on peut arriver lorsque la conscience personnelle se rapproche du point zéro, selon les divagations de Jung au sujet du « processus d'individuation » et du seul plan où l'on pourrait célébrer les noces équivoques du conscient avec l'inconscient collectif. Elle doit être définie, au contraire, comme le spirituel au sens propre et légitime.

Selon une certaine philosophie de la civilisation, aux origines la place de la pensée claire aurait été occupée par une activité fabulatrice et productrice de mythes et d'images différemment saturés de charges émotionnelles. Au cours d'une période suivante (au sens historique et chronologique pour les uns, au sens « idéal »pour les autres), la conscience intellectuelle se serait dégagée de la nébulosité de l'expérience mythique et en aurait tiré les formes claires et nues des concepts tels que les connaît avant tout la philosophie. On aurait donc eu, à l'origine, une unité ou, mieux, une synthèse entre, d'un côté, l'immédiateté de l'activité artistique créatrice, et, de l'autre, la médiation fournie par la pensée rationnelle réfléchie. La perspective de Spengler servant de toile de fond à toute sa morphologie de la civilisation est analogue :

l'originel serait la pure expérience vécue dans le *temps*, le stade suivant serait le monde de l'*espace* et de la nature, qui prend forme à travers les catégories de l'«être éveillé ». Ces théories procèdent elles aussi d'une méconnaissance fondamentale de la réalité de fait ; ce sont des divagations produites par une spéculation arbitraire qui ignore l'expérience centrale de l'homme « traditionnel », lequel doit être considéré comme l'homme véritable, normal.

En règle générale, et en particulier dans le cycle de toutes les civilisations supérieures indo-européennes, on constate aux origines la présence d'un idéal de la connaissance essentiellement spirituel et supra-rationnel, idéal que nous pourrions appeler clarté métaphysique. II s'exprime dans tout ce que le monde antique connut ou refléta dans le symbolisme de la lumière, de la clarté ouranienne, des régions et des êtres du supra-monde. Cela n'avait rien à voir avec la « raison », mais rien non plus avec l'irrationnel, la pure imagination ou les projections de l'« inconscient collectif ». On pourrait parler, ici, d'un noyau *olympien* correspondant à l'élément effectivement premier de toutes les anciennes civilisations supérieures, de leurs mythologies, dans une certaine mesure aussi de quelques-unes de leurs institutions. Pour nous en tenir à la civilisation grecque de l'époque historique, il est évident que des termes comme ????? et ???? seraient très mal traduits par « raison » et « intellect » au sens moderne de ces mots. Ils renvoient essentiellement au plan métaphysique, leur sens intellectualiste n'étant apparu qu'à une période relativement récente et n'étant qu'une sorte de reflet ou une transposition. Cela est particulièrement net dans la conception hellénique du ???µ?? ???t?? (monde intelligible, auquel furent associés les « archétypes » au sens propre, non jungien, du terme), où le plan intelligible était lié aux plans ontologique et métaphysique dans le cadre d'une expérience unitaire fondamentale.

II y a eu unanimité pour reconnaître aux mythes et aux symboles un « contenu intelligible » essentiel, mais non sous la forme d'une spéculation philosophique et d'une clarification rationnelle ou érudite, tardive, de l'irrationnel et du fantastique. II s'agissait en fait d'un ordre supérieur et objectif de significations, comme autant d'articulations d'une véritable supra-conscience s'élevant à un espace anhistorique, le monde des principes, ???a?. Sur ce plan, l'acte de l'intellect ne faisait qu'un, par consubstantialité, avec l'acte de l'être : dans un sens réel et non comme dans certaines théories modernes de la connaissance, sans rapport avec une expérience effective. (Nos références terminologiques grecques ne doivent pas induire à penser qu'il s'agit de vues exclusivement grecques ; elles ne sont valables que dans la

mesure où la tradition grecque a exprimé avec plus de clarté ce qu'ont connu aussi d'autres civilisations).

Dans cette optique on peut également concevoir que les mythes et les symboles furent porteurs d'un pouvoir spécial, qu'ils se manifestèrent aussi comme des forces transportant l'âme et « intégrant » toutes les facultés de l'être humain : ce que Vico affirma également au sujet des « âges héroïques », synonyme, pour lui, d'« âges mythiques » précisément. Cela revient à dire que mythes et symboles contenaient aussi la force et la puissance qu'on attribue à l'« irrationnel ». II s'agissait d'un type d'expérience qui saisissait, selon une signification supérieure et dans une lumière intelligible, ce qui se présente sous les apparences sensibles. Cette expérience n'avait pas un caractère « mystique » confus, mais était un acte au sens supérieur et impliquait essentiellement la destruction, la purgation de tout ce qui est infra-sensible et inconscient. C'est pourquoi nous avons parlé d'« articulations d'une supra-conscience » - ce qui permet de voir le côté absolument dévié des interprétations contemporaines du mythe et du symbole en fonction de l'irrationalité vitale et de l'inconscient. II est donc important de ne pas s'appuyer sur le contenu dynamique des mythes du monde traditionnel pour en conclure que ce contenu est purement irrationnel et émotionnel. Ce dynamisme des mythes, et le fait qu'ils sont aussi des images et des formes de l'imagination, doivent donc être considérés comme secondaires. Le noyau essentiel était situé sur un autre plan, baigné par la lumière de ce qui est métaphysique et originel.

Nous nous rendons compte que tout cela ne sera pas facile à saisir pour de nombreux lecteurs ; car il s'agit de points de vue depuis longtemps oubliés et étrangers à la « culture » courante. Mais ces références sont essentielles et indispensables pour s'orienter et reconnaître aussi la véritable signification de l'irrationalisme contemporain.

Dans le domaine de l'histoire de la civilisation, la théorie d'un « âge mythique » irrationnellement conçu, placé aux origines, est donc totalement erronée (cette théorie est le digne pendant du darwinisme, et même Benedetto Croce n'a pas manqué de s'en inspirer pour « interpréter » l'oeuvre de Gian Battista Vico). Mais il faut admettre que, dans certains cas, ce qui était secondaire sur le plan idéal a pu se retrouver au premier plan pratiquement à certaines périodes d'une civilisation ancienne, de sorte que le mythe fut surtout vécu sous son aspect fantastique, émotionnel et infra-rationnel. On est alors en présence d'une dégénérescence de l'expérience et de la connaissance

originelles, qui ne purent conserver leurs caractères authentiques et normaux qu'au sein de certaines élites fermées.
On peut en dire autant du monde des peuples primitifs, qui ne sont en général que les résidus dégénérés et crépusculaires de très vieilles cultures disparues. De même que chez eux le type supérieur du sage et de l'initié a été remplacé par celui du sorcier, du *medecine man* ou du chaman, de même on peut constater dans leur monde une sorte de démonisation du symbole et du mythe, produit d'une conscience nocturne. Pour ainsi dire n'ont survécu chez les primitifs que les cadavres psychiques et magiques du symbole et du mythe, les spectres, sous la forme de complexes dynamiques privés de leur noyau spirituel, lumineux et intelligible, et qui agissent dans de sombres extases. Les ethnologues et de nombreux historiens des religions ignorent tout de cela ; ils ont tout mis dans le même sac en raison de leur manque de principes, sans se rendre compte que situer sur le même plan les matériaux recueillis parmi les tribus sauvages et les témoignages de civilisations supérieures était une contamination ; certaines correspondances purement formelles, semblables à celles qui existent entre un objet et son ombre, les mènent aux confusions les plus regrettables. Ajoutons que ce que contient le subconscient de l'homme civilisé, et qui fait irruption en cas de crise et d'écroulements névrotiques, possède le même caractère que ces résidus, d'où la possibilité d'établir des parallèles entre le monde des primitifs et celui de la pathologie psychique. Ce sont des correspondances qui ne valent que dans ce cadre, sur ce plan commun de formes résiduelles, régressives et dégénérées. Cela n'a aucun rapport avec le niveau où se situèrent mythes et symboles dans des civilisations supérieures possédant un fondement métaphysique, et nous renvoyons à ce sujet à ce que nous avons dit plus haut.
Pour être encore plus clair, on peut indiquer brièvement les phases du processus de chute qui s'est vérifié au cours des temps historiques. On a donc, à l'origine, ce que nous avons appelé l'idéal olympien de la lumière suprasensible, lieu de la connaissance supérieure, supra-rationnelle. On sait que la linguistique comparée l'a retrouvé dans les noms mêmes, dérivés d'une racine unique liée à l'idée de la lumière, par lesquels plusieurs civilisations supérieures d'origine indo-européenne désignèrent la divinité : Dyaus, Deus, Zeus, Thiuz, etc. Mais les parallèles ne manquent pas avec d'autres aires culturelles ; on peut rappeler, par exemple, la conception du T'hien et du Grand Yang lumineux de la tradition extrême-orientale. II faut rapporter à ce stade l'objet le plus élevé de l'expérience cognitive, le contenu métaphysique du mythe et du symbole. Le stade suivant est caractérisé par le fait que l'enveloppe mythi-

que de ce contenu s'épaissit et acquiert une autonomie partielle. C'est le stade des diverses personnifications mythologiques, dont le sens intérieur, ou contenu intelligible, s'obscurcit toujours plus dans une expérience simplement religieuse, « mythologisante » et, finalement, esthétisante, comme on peut le voir dans le déclin de la Grèce et de Rome. Cet effet d'une première dissociation, on le constate dans l'activité d'une imagination qui tourne désormais à vide. Privée d'un contenu objectif (supra-sensible), elle se développe dans la direction subjectiviste de l'art pur et simple. C'est en rapport avec ces sous-produits, remarquons-le en passant, qu'a pris naissance la conception du symbole et du mythe comme des formes imaginaires, arbitraires et irréelles, conception qui a régné longtemps dans la culture courante.
Quant à l'essentiel, à la direction centrale, ni irrationnelle ni esthétisante, le tournant eut lieu lorsque certaines conceptions de la pensée grecque - à commencer par celle du « monde intelligible », ???µ?? ???t??, et des principes comme réalités métaphysiques, ???a?, perdirent leur sens de symboles du domaine d'une connaissance sacrée pour prendre celui de constructions spéculatives, conceptuelles. On peut déjà remarquer cette ambiguïté chez Platon ; elle ne fut que partiellement surmontée chez les néo-platoniciens. Cela devait se répéter par la suite avec la scolastique médiévale, dont le rationalisme décrivit, à travers une mécanique de concepts plus ou moins inanimés, les contenus de l'expérience suprarationnelle qui se cachaient derrière diverses représentations et hypostases de la théologie. On se rapproche ainsi du rationalisme proprement dit ; l'idéal traditionnel de la clarté supra-sensible cède la place à l'idéal de la « lumière naturelle » et de l'évidence rationnelle (Descartes). Peu à peu s'affirme la tendance qui consiste à concevoir la raison comme une faculté indépendante capable d'extraire d'elle-même des principes pour arriver à une certitude dans le champ de la connaissance, à une norme d'action dans le domaine pratique, à un ordre sur le plan social et politique.
On peut distinguer trois directions générales dans les stades successifs de cette évolution. La première correspond au domaine de la philosophie moderne : abstractions spéculatives et dialectiques toujours plus éloignées tant de l'esprit que de la réalité concrète. La seconde est caractérisée par un abaissement de l'intellect, toujours plus employé sur un plan pratique et pragmatique et qui n'est plus qu'un instrument de la connaissance scientifique positive et de ses applications (dans la mathématisation et la coordination des données de l'expérience sensible, dans l'organisation de la technique et de la technologie). La troisième direction, enfin, c'est celle des Lumières et de leurs dérivations

comme « pensée critique » moderne - c'est la direction agressive le long de laquelle la pensée intellectualiste, de mèche avec l'individualisme et les différents courants révolutionnaires et anti-traditionnels, souvent aussi avec le scientisme, a servi à de nombreuses destructions et à une désacralisation de l'existence, toutes présentées comme une libération de l'homme et de l'esprit humain du joug de l'« obscurantisme ».

Nous référant en une autre occasion à cette troisième direction, nous avions remarqué combien était significatif le changement de sens subi par le terme « Lumières » . Nous avions noté qu'à l'origine il était en relation avec un ensemble d'idées analogue à celui mentionné plus haut ; il n'était question ni de « philosophie », ni d'une idéologie sociale. Les « illuminés » étaient ceux qui avaient reçu l'illumination spirituelle et qui possédaient en conséquence une connaissance transcendant les facultés humaines communes. On peut se référer à ce que la scolastique appela *intuitio intellectualis*, l'hindouisme *vidyâ*, le bouddhisme *prajñâ* ou *bodhi*, et ainsi de suite. De par sa nature même, cette forme d'expérience ne peut qu'être le privilège de quelques élus ; il est bien évident que la doctrine de l'« illumination » ne trouvait sa juste place que dans un ordre hiérarchique et aristocratique, et par là même traditionnel.

L'inversion subie par le terme « Lumières » pourra sembler plus tangible si l'on considère la relation existant entre dogme et illumination. Dans les religions positives, et surtout dans la religion catholique, le dogme présente des traits analogues à ceux du mythe. Le contenu intelligible n'y est pas donné directement ; le dogme n'est pas un objet de la connaissance, mais de la foi (parfois en liaison avec une « révélation »), il s'affirme avec une autorité qui le soustrait à toute critique et toute discussion. Cette forme n'est pas essentielle, mais relève de circonstances particulières et de considérations d'ordre pratique, les mêmes connaissances ayant été présentées autrement dans des civilisations d'un autre type. La situation spécifique qui a mené, en Occident et après l'Antiquité, aux formes dogmatiques, est une certaine dégradation spirituelle de l'homme européen, caractérisé par une propension marquée pour l'individualisme et l'anarchie intellectuelle. Afin que certaines connaissances, qui transcendèrent les capacités intellectuelles communes à partir d'une période historique précise, fussent défendues contre toute attaque profane, il n'y avait pas d'autre moyen que de les présenter sous la forme du dogme. A ce sujet, René Guénon écrit très justement : « II y a des gens qui, pour ne pas 'divaguer' au sens étymologique de ce mot, ont besoin d'être tenus strictement en tutelle, tandis qu'il en est d'autres qui n'en ont nullement besoin ; le dogme n'est nécessaire que pour les premiers et non pour les seconds, de même que,

pour prendre un autre exemple d'un caractère quelque peu différent, l'interdiction des images n'est nécessaire que pour les peuples qui, par leurs tendances naturelles, sont portés à un certain anthropomorphisme [dans leur façon de concevoir le sacré] ».

Or, l'illumination doit être considérée comme ce qui, en principe et en cas de qualification spéciale, fait qu'un être n'a plus besoin de « croire », parce qu'il « sait », et qu'il est libre. II se trouvera *au-delà* du dogme, non *contre* le dogme. Par une autre voie, il reconnaîtra les mêmes choses. Et son « orthodoxie » sera plus ferme que celle de quiconque parce qu'elle aura des racines profondes ; même avec la meilleure volonté du monde, « divaguer » lui serait impossible.

Tels sont les vrais rapports qui doivent normalement exister entre l'« illumination » et le dogme. On pourrait même dire : l'illumination *justifie* le dogme (nous parlons ici du dogme qui a une relation réelle avec l'ordre métaphysique) et, par conséquent, tout ce qui doit se présenter, dans une tradition positive et en fonction de la masse. sous la forme de l'autorité et de l'obligation. Par contre, on se trouve devant une très grave déviation dès que le désir d'aller au-delà du dogme est affirmé en partant de la raison, faculté purement humaine et donc incapable de s'élever seule vers quoi que ce soit de transcendant, et dès que ce désir est aveuglément admis chez le premier venu. Alors la digue se brise : les « Lumières » deviennent le propre des « libres penseurs », la pensée critique et rationaliste s'érige en arbitre d'un domaine bien à elle, où prévaut inévitablement l'individualisme, c'est-à-dire un phénomène que la tradition a prévenu, en certaines circonstances, en revêtant des formes dogmatiques. Telle est la genèse du sens courant mais déformé que le terme « Lumières » a pris dans l'histoire des idées.

On comprend dès lors pourquoi les « illuminés », ceux qui opposaient la « lumière naturelle » de la libre raison humaine à l'« obscurantisme dogmatique », firent front commun avec les révolutionnaires, les libéraux, les éléments intellectuels et sociaux subversifs, les maçons modernes et, enfin, avec les anti-catholiques athées et d'autres forces anti-traditionnelles. Ce phénomène singulier se manifesta très clairement à la veille de la Révolution française, période au cours de laquelle on retrouva, aux côtés de mécréants et de sceptiques comme Voltaire, Diderot, d'Alembert et les autres Encyclopédistes, un groupe de soi-disant initiés et d'apôtres du surnaturel, les uns et les autres étant des adeptes des « Lumières »(1).

Après cette digression clarificatrice, reprenons le cours de nos précédentes considérations. L'accentuation et la prédominance de l'intellect sécularisé, du rationalisme et des autres tendances abstraites ou pratiques et techniques de la

pensée occidentale devaient provoquer finalement une remontée de toutes les forces d'une existence désormais détachée de tout point de référence supérieur, forces que les schémas rationnels ne pouvaient plus contenir et qui avaient été méconnues et étouffées. Mais on est ici devant une équivoque. Après avoir perdu le sens de ce dont la rationalité n'est que le succédané, le reflet irréel, on a cherché, non dans le suprarationnel mais dans l'infra-rationnel, ce que l'intellect, devenu synonyme de pensée ratiocinante, ne peut donner. On est ainsi passé d'une erreur à une autre erreur. Au précédent culte superstitieux de la *ratio* s'est substitué celui de la « vie », du « devenir » et de l'« inconscient » et, chose encore plus grave, on a fini par confondre l'esprit avec quelque chose qui ne correspond qu'à la partie naturelle, sub-personnelle de l'être humain. Ce que René Guénon a relevé à ce sujet est tout à fait exact : après que le rationalisme, le matérialisme et le positivisme du XIXe siècle eurent fermé l'individu à ce qui est *au-dessus* de l'homme (résultat des « Lumières » déviées), les nouveaux courants l'ouvrent à ce qui est *en-dessous* de lui. L'inconscient surtout est devenu une espèce de sac qui renferme toutes sortes de choses. Une distinction méthodologique fondamentale, comme celle entre inconscient et surconscient, est aujourd'hui totalement perdue de vue. D'où aussi l'interprétation faussée du monde des origines et la confusion générale qui règne à l'égard des divers aspects et dimensions propres, selon l'enseignement traditionnel, au symbole et au mythe.

II faut enfin faire allusion au dernier produit de la régression irrationaliste, c'est-à-dire au mythe compris comme une « idée-force ». On peut constater aujourd'hui l'existence d'un type humain pour lequel les principes sont devenus des abstractions qui ne lui disent plus rien. Ce type d'homme n'attribue de valeur aux idées que dans la mesure où elles peuvent, tout comme des mots d'ordre, susciter des états émotionnels. Tel est précisément le sens que certains ont conféré de nos jours au mot « mythe » : le mythe, conçu comme un complexe dont on ne peut pas rendre compte en termes rationnels, qui doit être évalué non en fonction de son contenu objectif ou de sa vérité, mais en tant qu'il « agit » comme centre de cristallisation des forces irrationnelles et émotives des individus et des masses. Mais dans cette « action », il est évident que les « cadavres » de mythes anciens, authentiques (on peut se référer ici aussi aux « archétypes » de Jung), jouent souvent un rôle invisible et sinistre. Sur ce plan, les mythes se confondent avec les mots d'ordre de l'idéologie, de la politique, des partis, de la démocratie et de la démagogie. On assiste en fait à un étrange renversement de perspective : l'humanité antique a été accusée d'être « mythique », c'est-à-dire d'avoir vécu

et d'avoir agi sous la pression de complexes imaginaires et irrationnels. La vérité, en fait, c'est que s'il a jamais existé une humanité « mythique » dans ce sens négatif du terme, c'est bien l'humanité contemporaine : tous les grands mots écrits avec une majuscule - à commencer par Peuple, Progrès, Humanité, Société, Liberté et tant d'autres qui ont provoqué d'incroyables mouvements de masse, entraîné chez l'individu une paralysie fondamentale de toute capacité de jugement lucide et de critique, et qui ont eu les conséquences les plus désastreuses -, tous ces mots ressemblent aujourd'hui à des mythes ou, mieux, à des « fables », puisque « fable », de *fari*, signifie étymologiquement ce qui correspond au seul parler, donc à des paroles vides. C'est là le niveau auquel est parvenue l'humanité actuelle, évoluée et éclairée.

Résumons-nous. De l'ensemble de ces considérations, qui ont dû se référer nécessairement à des horizons insolites pour la majorité de nos contemporains, il ressort clairement qu'il serait important de retrouver une idée de la direction juste et *centrale*, au-delà des fausses oppositions dues à un processus de dissociation. II faudrait retrouver le chemin menant à ce qui, en l'homme, est supérieur et antérieur à la « vie », à la *ratio*, et qui a le caractère d'une présence lumineuse et active. Selon la vision traditionnelle, ce principe possède une puissance formatrice et de commandement, il influence et galvanise toutes les énergies vitales. C'est pourquoi on peut constater, dans les « âges héroïques », la présence d'un seul courant formateur dans les domaines du sacré, de l'éthique, du droit, de l'imagination créatrice. Naturellement, on ne peut pas du tout envisager de nos jours un renversement général dans ce sens. Mais il est possible d'extraire des idées exposées ici des critères de jugement, afin de voir clair, d'éviter confusions et déviations, d'assurer un espace libre à d'éventuelles influences bien orientées, le but étant alors une nouvelle approche de la région intérieure où l'homme peut revenir au centre véritable, lumineux et souverain, de lui-même.

(1) Ces idées ont été développées plus amplement dans la dernière partie de notre ouvrage *Le mystère du Graal et l'idée impériale gibeline*. 3° éd., Paris, 1974.

CHAPITRE VIII

L'IDÉE OLYMPIENNE ET LE DROIT NATUREL

II résulte des exemples choisis dans les chapitres précédents que pour comprendre un grand nombre de phénomènes de l'époque contemporaine il faut adopter comme points de référence des idées et des principes appartenant à ce que nous avons l'habitude d'appeler monde de la Tradition. Ceci vaut également pour le domaine politique et social. Aujourd'hui, on ne se rend pratiquement plus compte du niveau auquel nous sommes tombés à cause des forces et des mythes qui mènent l'Occident moderne. La dimension intérieure et le sens profond de nombreuses structures et conceptions font défaut, en raison précisément de l'inexistence de points de référence corrects et de la *distance* qui est la condition de toute vision claire.
La décadence de l'idée d'État, l'avènement de la démocratie, l'idée « sociale » et même le nationalisme comme phénomène de masse rentrent dans ce cadre. On ne sait plus du tout ce que cela signifie. Ailleurs, nous nous sommes occupé de cette question[(1)] et nous avons rappelé que, pour s'orienter, il faut partir de la dualité entre « forme » et « matière ». Pour les Anciens, la « forme » a désigné l'esprit, la matière la nature, la première se rattachant à l'élément paternel et viril, lumineux et olympien (ce terme étant pris dans un sens qui deviendra clair pour le lecteur), la seconde à l'élément féminin, maternel, purement vital. L'État correspond à la « forme », le peuple, le *demos*, la masse correspondent à la « matière ». Dans une situation normale le principe forme, conçu d'une certaine manière comme doué de vie propre et transcendant, ordonne, freine, limite et dirige vers un niveau plus élevé ce qui se rapporte au principe matière. La « démocratie », dans son sens le plus large, implique non seulement la dissociation de cette synthèse entre les deux principes qui définit toute organisation supérieure, mais aussi l'autonomie et la prédominance du principe matériel - peuple, masse, société - vers lequel se déplace désormais le centre de gravité. De l'État il ne reste plus alors que l'ombre : c'est l'État vide de tout contenu, réduit à la simple structure « représentative » et administrative du régime démocratique, c'est l'État de droit dans lequel un ensemble de lois abstraites, dont le sens originel a été perdu, représente l'extrême point de référence normatif ; on a enfin l'« État socialiste du travail » ou des « travailleurs » et autres choses du même genre. C'est de cette

mutilation que dérivent le matérialisme foncier et le caractère purement « physique » des organisations sociales modernes. Toute base manque pour que chaque activité acquière un sens supérieur, pour que la « vie » tende à participer à ce qui est « plus-que-vie », selon les voies et les disciplines connues en d'autres temps. Quand on demande aujourd'hui à l'individu de servir, de ne pas envisager seulement ses intérêts personnels égoïstes, on le fait uniquement au nom de la « société », de la « collectivité », c'est-à-dire d'abstractions et, en tout cas, de quelque chose qui n'implique aucune rupture qualitative de niveau, le matérialisme n'étant certes pas refoulé avec le passage de l'individu à la société et à la collectivité, mais pouvant être au contraire renforcé par ce changement. On pourra trouver un développement de ces idées dans notre ouvrage mentionné plus haut.

Nous nous pencherons ici sur un point particulier, sur ce qu'on appelle le « droit naturel », droit qui a joué un rôle important dans les idéologies subversives modernes. Le fond même de cette idée, c'est une conception utopique et optimiste de la nature humaine. Selon la doctrine du droit naturel, ou jusnaturalisme, des principes immuables, innés chez l'homme et donc universels, existeraient au sujet du juste et de l'injuste, du licite et de l'illicite ; et ce qu'on appelle la « raison ordonnée » pourrait toujours les reconnaître. L'ensemble de ces principes vise à définir le droit naturel, qui revêt ainsi plus ou moins les caractères mêmes de la morale, de sorte qu'on voudrait lui attribuer une autorité, une dignité et une force profondément impérative que le « droit positif » - c'est-à-dire le droit défini par l'État - ne posséderait pas. A partir de là, on a pu mettre l'État en accusation ou du moins minimiser son autorité. Ses lois, en effet, ne seraient justifiées que par la pure nécessité, n'auraient pas de justification supérieure, devraient être mesurées, pour être légitimes, par le « droit naturel ». L'Église catholique elle-même a suivi cet ordre d'idées, non sans raison et sur un plan polémique, pour s'opposer au principe de la pure souveraineté politique au nom des « droits naturels de l'homme », qui s'identifient plus ou moins, sous leur forme moderne, aux « immortels principes » jacobins de 1789. L'Église a souvent été la gardienne et la vengeresse du droit naturel, pour s'arroger justement une position supérieure à celle de l'État.

Que l'on nage ici parmi les simples abstractions est prouvé par le fait qu'après des siècles et des siècles de controverses personne n'est jamais parvenu à donner une définition précise et univoque de la « nature humaine » au singulier, de la *naturalis ratio*, et du critère objectif pour estimer ce qui lui est vraiment conforme. En général, on n'a pu se référer qu'à quelques principes

élémentaires réputés tacitement nécessaires pour que la vie en société soit possible (c'est ainsi que Grotius parle de « ce qui convient à la nature humaine raisonnable et *sociable* »). Mais c'est ici que l'équivoque se présente : divers types d'unité sociale sont en effet concevables et ont existé, et les prémisses « naturelles » des uns ne sont pas les mêmes, ou ne sont que partiellement les mêmes, que celles des autres. D'ailleurs, au moment d'abandonner la formule générale et de définir le droit naturel, qui devrait être unique et universel, on a tantôt ajouté, tantôt retranché tel ou tel principe, selon les auteurs et les époques. Par exemple le jusnaturalisme des XVIIe et XVIIIe siècles s'est bien gardé de se rappeler certaines idées que les auteurs anciens incluaient à coup sûr dans le « droit naturel ; » on signalera seulement que dans l'Antiquité le droit naturel, bien souvent, n'excluait pas l'institution de l'esclavage.
II est cependant incontestable que partout où il est question de droit naturel on retrouve un certain dénominateur commun, un noyau aux caractéristiques typiques qui ne correspond pas du tout à la nature humaine en général, mais bien à *une certaine* nature humaine, par rapport à laquelle la « société » prend une forme et un sens tout à fait particuliers. Le droit naturel n'est en rien le droit au singulier, valable et évident partout et pour tous, mais seulement *une forme* du droit, la conception particulière du droit qu'eurent un type de civilisation et un type d'homme bien définis. Quant à l'idée selon laquelle ce droit, à la différence du droit politique, correspond à la volonté divine, ou qu'il est en lui-même normatif, ou encore qu'il est enraciné dans la conscience de l'homme en tant qu'être de raison, et ainsi de suite jusqu'à l'« impératif catégorique » de Kant, tout cela est mythologie pure, tout cela n'est qu'un appareil spéculatif au service de ceux qui défendent et cherchent à faire prévaloir ce qui répond à une mentalité donnée et à un certain idéal de la vie en société[(2)].
Le caractère éthique, pour ne pas dire sacré, conféré au droit naturel est nié au droit positif, né, dit-on, de la nécessité, voire même de la violence - et l'on en arrive en effet à concevoir parfois les institutions du droit politique positif comme *magis violentiae quam leges*. II est assez évident que tout cela est propre à la façon de voir d'une civilisation déjà entrée dans la phase laïque et rationaliste. II est établi en effet qu'aux origines il n'y eut jamais de loi purement politique, de droit purement « positif » ; aux origines le droit fut un *ius sacrum*, tirant l'essentiel de son autorité normative d'une sphère qui n'était pas simplement humaine. Cela fut vrai dans le domaine des constitutions politiques les plus variées, pour les villes comme pour les États et les empires, et même la science moderne de l'Antiquité a dû le reconnaître. Cette situation devait déjà s'être obscurcie dans les consciences en raison d'un processus

d'involution lorsqu'on opposa le droit naturel au droit positif, en réservant au premier et en refusant au second une origine et un caractère éthiques et spirituels. II faut donc relever en passant que nous sommes en présence d'un paradoxal renversement de valeurs : on distingue l'existence naturaliste des hommes qui vivent *more barbarorum*, en dehors de telle ou telle civilisation supérieure, des hommes qui vivent dans un ordre positif, bien articulé, hiérarchique, centré sur l'idée d'État, mais on en conclut que les premiers seraient avantagés sur les seconds. Eux seuls vivraient selon la *naturalis ratio*, eux seuls suivraient la « loi de Dieu écrite dans le coeur des hommes », tandis que les autres ne respecteraient que des normes créées par la nécessité, révocables, imposées à l'homme par l'homme. Les apologistes du « bon sauvage », les Rousseau et compagnie se contentèrent de tirer les conséquences logiques de ce point de vue.

Étant établi que dans les lois particulières des États antiques il n'y avait pas d'opposition entre droit naturel et droit positif, que ce qu'on appelle le droit naturel ne possède aucune dignité spéciale mais n'est qu'une forme du droit visant à un certain type d'unité sociale, il faut maintenant envisager ce qui est en quelque sorte la « constante » de toutes les théories jusnaturalistes, à savoir l'*égalitarisme*. Tous les hommes seraient égaux selon le droit naturel ; selon Ulpien, l'égalité ne s'étendrait pas seulement aux êtres humains, elle serait également valable pour tous les êtres vivants. Le droit naturel proclame la liberté illimitée, intangible et innée de chaque individu. C'est pourquoi le même Ulpien, dans l'Antiquité, souligna l'absurdité juridique de la *manumissio*, c'est-à-dire de l'affranchissement des esclaves, l'état d'esclavage n'existant pas selon le droit naturel tel qu'il le concevait. Sous ses formes pures le droit naturel est lié à une conception communiste de la propriété - *communis omnium possessio* -, qui procède logiquement de l'idée selon laquelle le droit des égaux est égal. Mais relevons sans tarder un détail révélateur. Selon le droit naturel antique, l'enfant né d'unions naturelles, illégitimes, était considéré comme le fils, non du père, mais de la mère, et ce même dans les cas où il n'était pas difficile d'établir la paternité.

On doit à un spécialiste génial de l'Antiquité, J-J. Bachofen, presque totalement oublié par la culture actuelle, la définition de l'idée qui est à l'origine de cette façon de voir les choses. Bachofen l'a découverte dans la conception « physico-maternelle » de l'existence. Celle-ci se rapporte à un type de civilisation qui ne sut concevoir rien de plus élevé que le principe physique de la génération et de la fécondité naturelle, personnifié, sur le plan religieux et mythologique, par des divinités maternelles et surtout par la Terre

Mère, *Magna Mater*. Devant la Mère génératrice tous les êtres sont égaux. Son droit ignore exclusivismes et différences, son amour a horreur de toute limite, sa souveraineté n'admet pas que l'individu s'arroge un droit particulier sur ce qui appartient « par nature » collectivement à tous les êtres. Ce qui distingue l'individu, ce qui le rend différent d'un autre, est ici insignifiant. La qualité de « fils de la Mère » accorde à chacun un droit intangible, sacré et égal. A l'égalité s'associe l'intangibilité physique et, en général, un idéal spécifiquement fraternel et social de la vie organisée est affirmé comme « conforme à la nature ». Tout cela implique obligatoirement un matriarcat explicite. Les origines peuvent être oubliées, le fond religieux chthonien (lié à la « terre ») peut devenir totalement invisible, mais n'en subsister pas moins dans un esprit et un *pathos* précis, dans une conformation intérieure : ce qui est le cas lorsqu'on soutient abstraitement, de façon rationaliste, les principes du droit naturel.

On sait ce que le droit le plus ancien de Rome contient d'irréductible à cet ordre d'idées : la puissance paternelle, l'autorité virile du patriciat, du Sénat et des Consuls, la conception même de l'État et, enfin, la théologie de l'*imperium*. II y eut donc dans la Rome antique une opposition entre un droit et des institutions correspondant à ces orientations, et des formes particulières, s'appuyant sur certains cultes, appartenant aux couches de l'antique civilisation méditerranéenne généralement appelée *pélasgienne*, au centre de laquelle on retrouve, sous des expressions typiques, le culte des Grandes Mères de la nature, de la vie, de la fécondité. Si nous nous référons à l'origine du droit qui se concrétisa positivement dans l'État romain, nous avons comme facteur déterminant jusqu'à une certaine période et pour les strates supérieures de la romanité, une conception religieuse, de nouveau, mais opposée cette fois à la conception chthonienne : car la souveraineté de l'État et de sa loi exprima ce que l'homme antique d'origine indo-européenne attribua aux puissances *paternelles* de la Lumière et du ciel lumineux contre les divinités maternelles de la Terre ou du Ciel. C'est pourquoi Christof Steding a pu parler à juste titre des « divinités olympiennes du monde politique ». Nous avons déjà rappelé que les divinités ouraniennes et olympiennes furent aussi celles qui régissaient le monde conçu comme *cosmos* et *ordo*. La conception grecque du *cosmos*, d'un tout ordonné et articulé, qui équivaut à la notion indo-européenne de *rta*, revient dans l'idéal romain de l'État et du droit, et une correspondance étymologique (*rta*, *ritus*) nous permet de saisir le sens le plus profond du ritualisme sévère qui était la contrepartie du droit patricien romain.

Ce droit était différencié et, par opposition au droit naturel, avait en propre le principe hiérarchique. Au lieu de l'égalité des individus devant la Grande Mère, on avait le principe d'une dignité différenciée fondée sur une origine donnée, sur une position particulière occupée au sein d'une lignée, d'une *gens*, sur les rapports avec la *res publica*, enfin sur des vocations spécifiques. La plèbe, en revanche, posséda une forme de droit et un idéal communautaire où l'origine, la lignée, la distinction particulière de l'individu ne pesaient pas grand-chose. Dans les débuts la communauté fut d'ailleurs placée avant tout sous la protection de divinités féminines et chthoniennes vengeresses.
En réalité, dans l'État romain antique la plèbe avait surtout adoré, même en des temps assez reculés, des divinités de ce genre, et les plébéiens étaient précisément désignés, dans le langage du droit, « les Fils de la Terre ». La relation entre certaines particularités de ces cultes et l'atmosphère du « droit naturel » est également significative. Les fêtes mêmes, à Rome, en l'honneur de ces déesses comprenaient souvent une sorte de retour à l'état de justice tel que le concevait le droit naturel primordial, l'abrogation momentanée des critères du droit positif : on y célébrait le retour à l'égalité universelle qui ne connaît ni privilèges ni différences de lignée, de sang, de sexe et de caste. En outre, c'est dans le temple de Féronia. une de ces Mères, qu'était situé le trône de pierre sur lequel les esclaves s'asseyaient pour être affranchis, obtenant de la déesse la reconnaissance de leur parité naturelle avec les hommes libres ; Fides et Fidonia étaient deux autres divinités féminines analogues qui, comme l'a rappelé précisément Bachofen, protégeaient maternellement la plèbe contre les *invida iura* et les *malignae leges* (équivalant aux formes du droit positif politique et patricien), ce qui explique la présence d'un temple construit en leur honneur par les affranchis. Nous retrouvons d'autres divinités ou figures féminines légendaires liées aux premières revendications de la plèbe ; elles apparaissent aussi dans les cultes de l'Aventin, le mont si cher à la plèbe. Et lorsque Ulpien justifie par le droit naturel l'attribution à la mère des fils engendrés hors des normes du droit positif, il ne fait que reprendre un vieux point de vue matriarcal (resté très vivant parmi les Étrusques), selon lequel les enfants étaient avant tout enfants de la mère, non du père, et portaient le nom de la mère. Bien d'autres détails du même genre pourraient être allégués ; ils renvoient tous à la même perspective.
Les formes du « droit naturel » qui l'emportèrent toujours plus dans le cadre de la Rome tardive et décadente doivent donc être considérées comme le reflet de la domination alors exercée, à Rome, par les classes sociales inférieures et mêlées. II ne s'agit donc pas - il importe de le souligner - d'une école juridique

précise, mais d'un *ethnos* donné et d'une civilisation donnée qui réapparurent durant la période de l'écroulement universaliste de l'Empire. Le personnage d'Ulpien, homme de sang phénicien, est d'ailleurs très probant. Le présumé « droit naturel » doit être jugé en fonction d'une phase de la contre-offensive menée par le monde méditerranéen asiatique et pélasgien contre Rome, et qui se faisait aussi par la diffusion croissante de cultes et de moeurs exotiques dans la romanité décadente. Sous différents aspects, le christianisme poursuivit cette action, et après la justification théologique donnée au principe de l'égalité de tous les hommes, il n'y a pas lieu de s'étonner de la place accordée par le catholicisme au droit naturel.
Sans aller plus loin dans le cadre de ces références aux origines, ce qu'il ne faut pas perdre de vue, c'est que les principes du droit naturel ne sont pas les principes indispensables à la vie en société, mais des principes qui visent à fonder et à légitimer *un certain type* de société. En langage moderne, ils correspondent à une « éthique sociale », opposée à une « éthique politique » . Un certain type d'homme existe, et a toujours existé, pour lequel ce qui est « conforme à la nature » , profondément impératif, c'est un ensemble de principes et de valeurs qui non seulement ne sont pas identiques à ceux du droit naturel, mais qui les contredisent partiellement, tout en conservant eux-mêmes un certain caractère d'uniformité et d'universalité. A la place de l'égalité, de la liberté et de la fraternité, on trouve ici au premier plan les principes de la différence, de l'inégalité, de la justice (au sens du *suum cuique*) et donc de la hiérarchie ; l'idéal d'une unité non fraternaliste, communautaire et naturaliste, mais héroïque et virile ; non l'éthique de l'« amour », mais l'éthique de l'« honneur ». Celui qui lira notre ouvrage *Révolte contre le monde moderne* y découvrira justement la récurrence d'orientations et de formes typiques possédant ces caractères, qui furent évidentes pour une certaine humanité et qu'elle reconnut sur des bases essentiellement spirituelles. pour en faire les fondements d'un *autre* type de civilisation et de société.
Mais on ne peut ignorer le fait que le « droit positif » a lui aussi revêtu, par la suite, des caractères qui l'ont souvent fait ressembler à ce qu'il aurait toujours été si l'on en croit les jusnaturalistes. II peut avoir représenté la codification de formes imposées par un pouvoir brutal, privé de toute légitimité ; encore plus souvent, il a été ramené au droit courant qui régit la société bourgeoise au niveau d'une *routine*(3) de l'État-administration. Quant à l'État de droit, il repose, comme nous l'avons signalé, sur une sorte de fétichisme du droit positif, un droit positif vidé et sans âme, auquel on prétend attribuer une immutabilité et une validité absolues, comme s'il était descendu du ciel propre

et net, comme s'il n'était pas la solidification d'une situation politique et sociale donnée, la création d'un certain groupe humain dans l'histoire. Toutes ces choses ne sont que sous-produits et déviations. Mais le reconnaître n'entame en rien ce que nous avons dit au sujet de toute revendication s'inspirant du « droit naturel » dans le cadre de la démocratie, de l'idéologie sociétaire et même d'un certain christianisme engagé dans une lutte contre l'idée politique et éthique de l'État. Notre *excursus*, nécessairement sommaire, fait comprendre le sens profond de ces bouleversements subversifs : il ne s'agit pas ici de concepts abstraits et philosophiques, mais des indices signalétiques d'une régression, de l'apparition et de la victoire de l'homme d'une certaine race intérieure, du déclin d'un type d'homme supérieur, de ses symboles et de son droit. La crise du monde traditionnel a favorisé la renaissance d'un substrat foncièrement « matriarcal »et naturaliste aux dépens du prestige dont jouissait précédemment le symbole paternel, qui subsista dans les grandes dynasties européennes « de droit divin ». La « matière » qui se libère de la « forme » et qui devient souveraine : démocratie, masse, « peuple », « nation », communauté ethnique et de sang opposée à tout ce qui est État - ce sont autant de variantes de ce bouleversement ; ce sont les principes d'un idéal politique et d'un lien entre les individus qui ne sont plus virils et spirituels, mais qui se rapportent essentiellement à une substance naturaliste, au monde de la quantité et, éventuellement, aux sentiments collectifs irrationnels enflammés par des « mythes ».

La remarque d'un auteur déjà cité, Steding, selon laquelle ce sont les natures spirituellement féminines, « matriarcales », qui se déclarent pour le « peuple » et la « société », qui conçoivent la démocratie comme l'apogée de toute l'histoire mondiale, cette remarque garde une valeur incontestable.
Dans un autre chapitre nous verrons sur quel plan se situent certaines revendications contemporaines typiques touchant au domaine sexuel (la « révolution sexuelle ») ; et nous pourrons alors constater que d'autres courants de l'époque convergent aussi vers le même point que celui dont nous avons parlé.

(1) Dans notre livre *Les hommes au milieu des ruines*. Paris, 1972, chapitre III.

(2) Rappelons un exemple historique significatif de l'origine d'un certain droit naturel. La Couronne anglaise avait accordé progressivement aux citoyens certains droits dans le domaine purement politique, à la suite de différents conflits. Ces droits furent absolutisés par Locke et dans la déclaration américaine d'indépendance et ils reçurent carrément un

fondement théologique : ces droits historiques furent transformés en « droits naturels » antérieurs et supérieurs à toute société politique, inaliénables et conférés par Dieu à la créature.

(3) En français dans le texte (N.D.T.).

CHAPITRE IX

LE GOÛT DE LA VULGARITÉ

L'incidence des processus régressifs que nous avons décrits dans les pages qui précèdent sur le plan des moeurs et des goûts se manifeste, sous une de ses formes les plus typiques, dans le goût de la vulgarité, avec son arrière-plan plus ou moins subconscient représenté par un plaisir de la dégradation, de la contamination de soi. Les différentes expressions d'une tendance à la déformation et d'un goût pour ce qui est laid et bas lui sont apparentées. Quelques considérations à ce sujet ne seront peut-être pas sans intérêt.

II est à peine besoin de rappeler que la tendance en question se manifeste avant tout dans le domaine littéraire sous certaines formes de néo-réalisme. Le choix même des sujets opérés par ce courant ne l'amène pas à décrire - comme son nom pourrait le laisser penser - la « réalité » globalement envisagée, qu'elle soit individuelle ou sociale, mais ses aspects les plus vulgaires, les plus mesquins, les plus sales ou les plus misérables. Tout cela prend le caractère d'un véritable « engagement », au point que l'expression « littérature engagée » a souvent été employée pour des auteurs néoréalistes dont les choix sont liés aussi à des objectifs bien précis d'agitation sociale et politique. Mais ce qui compte surtout ici, c'est qu'en général les représentants de ce courant ne viennent pas du monde sur lequel ils se penchent de façon morbide ou tendancieuse. Ils font en réalité partie de la bourgeoisie, parfois même de la grande bourgeoisie à prétentions intellectuelles, de sorte que dans leur cas le plaisir d'aller vers le bas ou de succomber à la suggestion malsaine de ce qui est inférieur est absolument évident.

La même caractéristique apparaît dans un domaine bien plus vaste, sous de nombreuses formes, par exemple dans la façon vulgaire de s'exprimer. Parler ainsi est devenu si courant qu'après les romans, radio et télévision n'hésitent plus à se mettre au goût du jour. On peut faire sur ce phénomène la même observation que ci-dessus. Étant donné qu'un tel jargon n'est pas le parler de la classe d'origine, du milieu social d'où l'on sort ; étant donné que ce sont des jeunes, des femmes et même des gens âgés de la classe moyenne, de la bonne bourgeoisie, voire d'une fraction de l'aristocratie, qui s'imaginent faire preuve d'anticonformisme, de liberté et de « modernité » en employant ostensiblement ce jargon, le phénomène rentre lui aussi dans le plaisir de la

dégradation, de l'abaissement, de la souillure. A quiconque parlerait ici de dépasser les conventions, on devrait répondre que tout ce qui est convention présente des aspects différents ; convenus ou non, certains usages sont - ou étaient - intrinsèques à une classe donnée, en sont - ou en étaient - le « style » et la marque. Prendre goût à les enfreindre veut simplement dire rompre toute limite et toute frontière, en s'ouvrant vers le bas. Jusqu'à hier, on assistait exactement au contraire : de nombreux individus, hommes et femmes, des classes modestes cherchaient, plus ou moins artificiellement et maladroitement, à imiter les manières, le parler, le comportement des classes supérieures. On fait l'inverse aujourd'hui et l'on croit ne pas avoir de préjugés, alors qu'on est seulement vulgaire et imbécile.
Autre phénomène similaire : le goût du laid, du vulgaire et du négligé dans la manière de s'habiller et de se coiffer, devenu également à la mode dans certains milieux : maillots d'ouvriers ou de cyclistes, vestes et pantalons de paysans, chemises pendantes et nouées sur le ventre, et ainsi de suite, avec pour contrepartie les cheveux longs et en désordre, des manières et des attitudes relâchées et grossières. Autant de choses que les films américains pensent enseigner comme il faut, à coups de whisky et de « double gin », à une jeunesse de mufles. On a eu également une mode typique entre toutes, et qui n'a pas encore complètement disparu, celle des *blue-jeans* pour les femmes et même pour les hommes, les *blue-jeans* n'étant, on le sait, que des pantalons de travail. La passivité et la tolérance du sexe masculin ont, à ce sujet, quelque chose de stupéfiant. Ces jeunes femmes, on aurait dû les mettre dans des camps de concentration et de travail ; tels auraient été, plutôt que des appartements luxueux et existentialistes, les lieux appropriés à leur tenue, et qui auraient mieux pu leur servir de rééducation salutaire.
Dans un domaine différent, une autre manifestation du goût de la vulgarité, c'est la mode des chanteuses et chanteurs « braillards », malheureusement très répandue en Italie. L'orientation est la même. On tombe avec plaisir au niveau de la rue, de la place du marché : primitivisme de la voix vulgaire, dans le meilleur des cas instinctivité quasi animale sur le plan de l'expression et de l'émotion. L'extase provoquée depuis longtemps par le chant rauque et disgracieux du Noir se complaisant dans son abjection chez des hommes et des femmes de race blanche est du même ordre. Au moment où nous écrivons, un cas particulier nous est offert par le groupe des *Beatles*, qui a éveillé un enthousiasme délirant parmi la jeunesse. En dehors des chevelures, du genre indiqué plus haut, le nom même choisi par ce groupe est révélateur : ces braillards se sont appelés les « cafards » (*beatles*) ; ils sont donc allés choisir

comme symbole un des insectes les plus répugnants : nouvel exemple typique du plaisir de l'abjection. On peut d'ailleurs signaler au passage, à titre d'illustration, le fait qu'un membre de l'aristocratie romaine, qui avait ouvert une boîte de nuit (naturellement on doit dire aujourd'hui un *night club*), comptait l'appeler « Le Cloaque », et seule l'opposition de la police l'empêcha de le faire. Mais pour en revenir aux *Beatles*, n'ont-ils pas été faits Chevaliers de l'Empire Britannique par la reine Elisabeth d'Angleterre ? Ce sont des signes des temps. Le marécage atteint même les palais, lesquels ne sont plus, il est vrai, que des survivances creuses et fanées.

Si ces phénomènes, comme nous le disions, relèvent fondamentalement du plaisir de l'abaissement, on peut ajouter que ce plaisir est du même ordre que celui qui caractérise, sur le plan sexuel, le masochisme. En termes de « psychologie des profondeurs », il s'agit d'une tendance destructrice tournée contre soi-même. On est donc en droit de penser que dans ces phénomènes un « complexe de culpabilité » inconscient, mais pas moins actif pour autant, est à l'oeuvre. Peut-être est-ce là leur côté le plus intéressant et, à sa façon, le plus positif. C'est comme si l'on avait senti cette altération de soi-même, ce renoncement à toute conception supérieure de la vie, qui marquent l'époque actuelle et comme si, sous l'effet de cette sensation obscure de faute ou de trahison, on trouvait du plaisir dans la dégradation, la contamination, la destruction de soi.

Mais il y a aussi des cas où l'impulsion destructrice se tourne non vers l'intérieur, non contre soi-même, mais vers l'extérieur, c'est-à-dire où les deux directions se rencontrent et se croisent. On pourrait évoquer à ce sujet un autre ensemble de phénomènes modernes typiques qui, partant de la vie la plus banale, investissent aussi le plan de la culture. En effet, la tendance sadique au sens large s'exprime également dans un aspect de l'art et de la littérature, lorsque ceux-ci se complaisent à mettre en évidence des types et des situations se rapportant à une humanité brisée, vaincue ou corrompue. Le prétexte bien connu, c'est que « cela aussi, c'est la vie », ou encore que tout cela doit être montré dans le seul but de provoquer une réaction. En réalité, ce qui agit ici, c'est plutôt ce que les Allemands appellent la *Schadenfreude*, la joie de salir, plaisir pervers et variété de sadisme, de complaisance sadique. On jouit en voyant non l'homme debout, mais l'homme déchu, raté ou dégénéré. On apprécie en somme, non la limite supérieure, mais la limite inférieure de la condition humaine (on pourrait renvoyer ici, en partie du moins, à ce que nous dirons plus loin au sujet du « rire des dieux »). II fut un temps où c'étaient

surtout des écrivains et artistes juifs (ou russes) qui donnaient le ton dans ce domaine ; aujourd'hui, la chose est répandue partout.
On aperçoit des phénomènes analogues en dehors même de la littérature, par exemple dans la musique et les arts figuratifs. Ici non plus les prétextes invoqués par les critiques et les exégètes ne manquent pas. On nous dit que le sens de ces manifestations, c'est une « révolte existentielle », et l'on ajoute dans certains cas le motif politique et social des « intellectuels engagés », donc de gauche. Dans un ouvrage fameux sur la philosophie de la musique moderne, Adorno a justement voulu interpréter ainsi la musique atonale : l'irruption des sons qui brise l'harmonie traditionnelle et qui rejette le canon de l'« accord parfait » serait l'expression de la révolte existentielle contre les faux idéaux et les conventions de la société bourgeoise et capitaliste. Reconnaissons toutefois que dans ce cas il ne faut pas aborder la question de manière trop simpliste ; pour juger, il faut tenir compte de la variété des orientations possibles. Après ce que nous avons dit sur la musique ultra-moderne dans *Chevaucher le tigre*, nous reviendrons dans un autre chapitre sur ce problème. II n'y a pas de doute, cependant, que dans de nombreux cas les « contenus » que nous avons cherché à découvrir sont inexistants. Dans une large mesure, le juste point de vue est celui qu'a exprimé un Américain, John Hemming Fry, auteur d'un livre intitulé *La révolte contre le beau*, paru durant l'entre-deux-guerres. Cet auteur parle du fond sadique et destructeur qui transparaît dans de nombreux secteurs de l'art contemporain ; il s'est référé pour cela aux déformations et autres types de primitivisme qui caractérisent toute une catégorie d'oeuvres de l'art figuratif, en peinture et en sculpture. Les affinités électives avec l'art des sauvages et des Noirs étant, dans certains cas, un indice supplémentaire très éloquent[(1)].
Naturellement, nous ne prendrons pas comme critère positif le beau académique, vide et conventionnel. II faut plutôt se référer à l'opposition entre la forme et l'informe, à l'idée que tout vrai processus de création consiste dans la domination de la forme sur l'informe, en termes grecs dans le passage du chaos au cosmos. Au sens supérieur, admis non seulement par les Anciens mais aussi par Nietzsche, le « beau » correspond précisément à la forme achevée et dominatrice, au « style », à la loi exprimant la souveraineté d'une idée et d'une volonté. De ce point de vue, l'avènement de l'informe, du chaotique, du « laid », atteste un processus de destruction : non une puissance mais une impuissance. II possède un caractère régressif. Psychologiquement, l'arrière-plan est toujours identique : une tendance sadique, un plaisir pour la contamination de l'artiste et de celui qui apprécie et goûte (s'il s'agit d'un goût

sincère, non d'un stupide conformisme à rebours comme dans la plupart des cas) cette forme d'art. Ce n'est pas pour rien que dans toutes les représentations fabuleuses ou superstitieuses des démons la déformation grotesque du visage humain est un élément essentiel : comme dans les couvres de certains artistes modernes aujourd'hui à la mode.
Quelques-unes des danses les plus récentes présentent aussi des traits typiquement auto-sadiques. Il ne s'agit plus de simples rythmes « syncopés », ou de rythmes élémentaires mais intenses (on pourrait même trouver dans tout cela quelque chose de positif, comme nous l'avons dit ailleurs), mais de danses aux mouvements grotesques, épileptiques et simiesques, qui témoignent d'une joie de dégrader le plus possible tout ce qu'il peut y avoir de noble chez l'homme par des contorsions paroxystiques, des bonds et des convulsions de marionnettes. On peut en dire autant du véritable sadisme qu'expriment les « arrangements musicaux » de presque tous les orchestres à la mode : ce ne sont que cris et déchirements, décomposition des mélodies et numéros anarchiques de « solistes ». Dans cette musique, les thèmes du jazz ou de la musique légère d'hier, encore acceptables, deviennent absolument méconnaissables.

II existe enfin un domaine particulier qu'il faut envisager : la pornographie et l'obscénité, si aisément observables de nos jours. II n'est pas nécessaire d'énumérer les exemples à ce sujet. Diverses polémiques, touchant parfois au problème de la censure, ont été soulevées à propos d'écrits jugés obscènes, mais sans qu'on énonce des idées claires sur cette question. II sera peut-être intéressant de faire rapidement allusion au procès pour « obscénité » fait à Londres contre le célèbre roman de D.-H. Lawrence, *L'amant de Lady Chatterley*, procès qui eut lieu trente-deux ans après la sortie de ce livre, considéré comme un des plus osés, à l'occasion d'une édition à bon marché de l'ouvrage en Angleterre, pays où il avait été interdit jusque-là.

A l'instar d'autres pays, en Angleterre, la loi définit comme obscène ce qui peut corrompre et pervertir. Mais ce qui, tout en étant « obscène », a une valeur scientifique, artistique ou peut servir à « tout autre domaine d'intérêt public », tout cela ne peut faire l'objet de poursuites judiciaires. Deux points entraient en jeu dans le cas du roman de Lawrence : le langage obscène et certaines descriptions de scènes érotiques « ne laissant rien à la fantaisie ».
Nous devons bien distinguer ces deux points. Au sujet du deuxième un problème d'ordre général se présente : dans quelle mesure le sexe est en soi quelque chose d'« obscène » et d'impur, dans quelle mesure aussi parler de lui

et attirer l'attention sur les expériences sexuelles pourrait avoir un effet corrupteur. On sait que Lawrence ne se contente pas de nier tout cela, mais a même fait du sexe une espèce de religion : il a vu en effet dans l'expérience sexuelle le moyen de « réaliser la plénitude vivante et unifiée de la personne ». Nous parlerons assez longuement, dans un prochain chapitre, du caractère des différents courants contemporains qui exaltent le sexe et la liberté sexuelle. Pour l'instant, nous nous contenterons de dire que notre point de vue n'a rien à voir avec le puritanisme bourgeois et ses multiples tabous. On peut en effet dépasser les préjugés du moralisme chrétien sexophobe et reconnaître que, dans de nombreuses civilisations supérieures, le sexe ne fut pas du tout considéré comme quelque chose de honteux, d'impur, d'« obscène ». Le problème est autre. II s'agirait plutôt de prendre position contre tout ce qui ne sert qu'à attiser une sorte d'obsession chronique centrée sur le sexe et la femme, et qui est, en profondeur, une attaque systématique, menée sur une grande échelle, contre les valeurs viriles. Car partout où l'amour et le sexe prédominent, la femme commandera tôt ou tard, d'une manière ou d'une autre. L'obsession dont nous parions est alimentée de mille et une façons par des moyens qui ne sont pas à proprement parler « obscènes », par les illustrations des magazines, la publicité, le cinéma et les revues, les concours de beauté, la littérature d'« éducation sexuelle » à prétentions scientifiques, l'impudeur féminine, les spectacles de strip-tease, les vitrines exposant des sous-vêtements féminins, etc. Les romans « osés » ne sont qu'un cas particulier. C'est le phénomène global qu'il faudrait avoir en vue pour dénoncer son action corruptrice, non en vertu d'un petit moralisme, mais parce que ce phénomène nourrit implicitement une action corrosive sur les intérêts et les valeurs qui doivent toujours rester au premier plan dans n'importe quel type de civilisation supérieure.

Mais pour la question précise que nous évoquons, c'est l'« obscène » au sens propre qu'il faut examiner. Pour définir exactement ce qui est « obscène » et « pornographique », il suffit de recourir à l'étymologie. « Pornographique » vient de p???? qui veut dire en grec « prostituée » (de bas étage, par opposition à l'hétaïre) ; l'application de ce terme à des écrits ne concernant pas seulement la prostitution, quel que soit le niveau de celle-ci, serait donc arbitraire. Le terme « obscène », en revanche, vient du latin *caenum* qui veut dire souillure, saleté, fange (et aussi excrément). II peut donc s'appliquer à un aspect de la littérature érotique la plus récente, aspect qui renvoie à notre thème principal, le goût pour tout ce qui est sale, inférieur, vulgaire. C'est ici qu'on retrouve la question du choix fait par de nombreux auteurs, à partir de

Lawrence, des mots les plus triviaux, de faubourg, « obscènes » précisément, pour traiter les choses du sexe, pour désigner les organes et décrire les actes sexuels.
Ce qu'a écrit Henry Miller à ce sujet, avec des confusions caractéristiques et pour défendre l'obscénité, est tout à fait significatif. Miller est considéré lui aussi comme ouvertement « pornographique ». Pour lui, l'obscénité en littérature, avec le recours au langage érotique le plus trivial, serait une manière de révolte, de protestation et de destruction libératrice. Miller voudrait réveiller l'homme par un anticonformisme « qui va jusqu'au sacrilège ». « L'artiste, à la fin, dressé au milieu de ses invectives obscènes, est comme un conquérant sur les ruines d'une ville dévastée... il a frappé pour nous tirer du sommeil ». On est vraiment ici à la limite du ridicule(2). Étant donné que Miller n'est pas un théoricien mais avant tout un romancier, il devrait logiquement nous fournir quelques exemples convaincants de ces miraculeuses possibilités de l'« obscénité » ; or dans ses livres on ne trouve même pas ce qu'une certaine littérature osée peut avoir d'excitant ; tout se ramène au grotesque et au malpropre lorsque des questions de ce genre sont traitées et des scènes érotiques décrites. II ne reste donc que la complaisance pour l'obscénité pure et simple, au sens étymologique rappelé plus haut, la référence au sexe étant secondaire à nos yeux car il est possible de parler des choses les plus crues en évitant la vulgarité et l'obscénité. L'histoire littéraire attribue *Gamiani*, un petit livre rangé dans la littérature pornographique, à Alfred de Musset, qui l'aurait écrit à la suite d'un pari : traiter d'une manière « qui ne laisse rien à l'imagination » les scènes érotiques les plus endiablées et les plus perverses sans employer un seul mot trivial ; une certaine littérature française, anonyme, spécialisée et vendue sous le manteau (on pourrait citer par exemple *Vingt-quatre nuits charnelles*), offre d'autres exemples du même genre. Ainsi, au-delà de tout tabou sexuel moraliste, l'important c'est justement l'« obscénité » - et l'emploi actuel du langage obscène, n'en déplaise aux alibis absurdes de Miller et de Lawrence, appartient essentiellement au goût pour la dégradation et la contamination de soi dont nous avons décrit une série d'expressions typiques. Autre point de vue fort singulier : on associe la valorisation et l'exaltation du sexe à un langage obscène qui ne peut que rendre le sexe dégoûtant et repoussant. A la révolte anticonformiste qui tombe des hauteurs de Nietzsche à la solidarité avec le Noir, s'allient donc, dignes comparses, ceux qui recourent au langage vulgaire de la prostitution. Quand les justifications signalées sont affirmées en toute bonne foi, il y a lieu de dire, simplement, que celui qui les formule ne se rend même pas compte des

influences auxquelles il succombe, qu'il se contente de les subir et de suivre un courant profond aux ramifications multiples mais convergeant toutes, rigoureusement, dans une seule direction.

Celui qui possède encore un regard attentif n'aura aucun mal à allonger la liste des phénomènes indiqués ici, lesquels trahissent une même origine et sont autant de signes révélateurs d'une atmosphère désormais répandue partout. Nous n'avons pas besoin de répéter que tout conformisme nous est étranger : d'une manière générale, il y a des résidus de la culture et des moeurs bourgeoises qui ne méritent pas de survivre et qui sont toujours plus attaqués par des processus de dissolution devenus irréversibles. Sous certaines conditions, ces processus pourraient même constituer la condition indispensable d'un ordre nouveau et meilleur. Mais ce n'est certainement pas le cas pour tout ce dont nous avons parlé jusqu'ici. A ce sujet on ne peut parler, en effet, que d'abaissement, de vulgarité, de dégradation pure et simple, qui sont autant de composantes essentielles des moeurs et du goût aujourd'hui prédominants.

(1) Dans le cas d'oeuvres noires et primitives authentiques, originales, il faut remarquer qu'il ne s'agit pas d'un style artistique ; les déformations font partie, le plus souvent, d'un « art magique » fondé, non sur l'imagination subjective, mais sur la perception réelle de certaines forces obscures élémentaires.

(2) En matière d'abus de langage, on peut remarquer que Miller juge « obscène »également « tout l'édifice de la civilisation que nous connaissons », ce qui est une véritable sottise : c'est plutôt d'absurdité et de non-sens qu'il faudrait parler. Pour lui, qui est pacifiste à outrance, la guerre mécanisée moderne et même la guerre en général seraient, elles aussi, « obscènes » : autre absurdité qui reflète la tendance insurmontable à ne mettre en relief, dans une expérience, que ce qui a un caractère inférieur. Car on peut opposer aux aspects négatifs, parfois dégradants et démoralisants, de la guerre moderne - les seuls qui sont décrits et soulignés par des auteurs comme Barbusse et Remarque -, ce que surent vivre personnellement, dans la même « guerre totale », des hommes comme Ernst Jünger et Drieu La Rochelle.

CHAPITRE X

LE RIRE DES DIEUX

Que toute la civilisation moderne ait un caractère essentiellement anti-aristocratique sur le plan politique et social est évident. Mais on peut en dire autant pour d'autres domaines : le domaine spirituel, la culture et la vision de la vie, bien que l'orientation anti-aristocratique soit ici plus difficile à saisir, les points de référence indispensables ayant été presque totalement oubliés.

Nous voudrions maintenant mettre en relief un aspect particulier de la situation, en rapport avec l'avènement de l'« humanisme ». Nous emploierons ce terme au sens large, non au sens de l'humanisme historique apparu pendant la Renaissance, bien que cet humanisme ait représenté un tournant fondamental sur le plan dont nous parlons. Par « humanisme », nous entendons par conséquent une vision globale tout entière centrée sur l'homme, sur la condition humaine, ce qui est humain devenant alors l'objet d'un culte, pour ne pas dire d'un véritable fétichisme. Mais nous n'envisagerons pas les formes les plus basses de ce culte, comme par exemple l'« humanisme marxiste » et l'« humanisme du travail » ; nous tournerons au contraire notre attention vers les formes qui se rattachent à la « vision tragique de la vie » et sur leur propension à reconnaître une grande valeur humaine à des personnages révoltés et subversifs de l'histoire et du mythe, et à se ranger aussi à leurs côtés. C'est là, en effet, le versant idéal et romantique des idéologies révolutionnaires, plébéiennes et subversives de notre époque.

Selon une certaine mentalité, être homme, et seulement homme, serait une gloire. Tout ce que la condition humaine contient de misérable, de sombre, de douloureux, de déchirant est appelé « tragique » et, en tant que tel et conformément aux prémisses, se trouve donc exalté. Le prototype de l'esprit humain avec toute sa « noblesse », on le découvre chez le rebelle qui s'est révolté contre les forces supérieures, chez le titan : Prométhée.

On parle aussi d'« oeuvres profondément humaines », de « conscience humaine » , de « sentiment humain vrai et profond ». On admire la « grandeur tragique » d'une existence, ou le visage illuminé par une « tragédie intérieure » ; on célèbre enfin l'« esprit prométhéen », le « noble esprit de révolte », le « titanisme de la volonté », et ainsi de suite. Cela peut même aller jusqu'à l'hymne à Satan de Carducci[1] et à certaines variantes du culte de Faust. C'est

là un jargon courant chez les intellectuels et les lettrés partisans d'une philosophie historiciste et progressiste plus ou moins héritière des Lumières. De ce jargon, il semble que personne n'ait perçu le ridicule ni la rhétorique, et l'on est même tombé encore un peu plus bas avec l'« humanisme intégral », collectiviste, matérialiste et marxiste, lequel s'empressa de liquider ces superstructures pour prôner une mystique de la bête de somme et de production. On est ici en présence d'indices précis sur le caractère spirituellement anti-aristocratique d'une vision typiquement moderne de la vie.

Pour prendre vraiment conscience de cette chute de niveau on peut se référer à l'Antiquité, à des aspects, des mythes et des symboles spécifiques de ce monde, pourvu qu'on sache les interpréter justement, et non sous la forme faussée ou insignifiante qui nous en est donnée par les recherches les plus courantes. Dans cette optique, il ne sera pas inutile de commenter ce que K. Kerényi a écrit, dans son ouvrage *Les orientations fondamentales de la religion antique,* sur la signification de Prométhée et sur l'esprit des Titans.

A titre préliminaire, deux choses sont bien mises en relief. La première, c'est que l'ancien monde classique ignora, sous ses formes les plus élevées, originelles, la « foi » au sens courant du terme, sa religiosité reposant essentiellement sur la certitude de la réalité et de la présence effective des forces divines. « La foi présuppose le doute et l'ignorance, que l'on surmonte précisément par la croyance ». La « foi » ne joua pas un rôle important dans la vision de la vie de l'homme antique parce que la certitude de l'existence des forces divines faisait partie de son expérience et de sa vie aussi naturellement et directement que, sur leur plan, les données du monde sensible. C'est pour cette raison - remarquons-le au passage - qu'on encourage des confusions très regrettables lorsque le terme « religion », pris dans son sens devenu courant surtout dans la sphère chrétienne, dont le centre est la foi, est appliqué aveuglément à la spiritualité antique et, d'une manière plus générale, à la spiritualité des origines. On peut à ce sujet se référer à ce que nous avons déjà dit sur le « mythe » traditionnel et à ce que nous dirons plus loin sur la définition de l'initiation.

La seconde chose concerne l'idée d'une unité originelle des dieux et des hommes. « Les dieux et les hommes ont la même origine », enseigne Hésiode, et Pindare le répète. Deux races, mais un même « sang ». En présence des forces divines, l'initié orphique dit : « Céleste est ma race, et vous aussi le savez ». On pourrait énumérer de nombreux témoignages analogues. Même dans les Évangiles, qui baignent pourtant dans une atmosphère radicalement différente de celle de la Grèce, on trouve la parole « Vous êtes des dieux ».

Les dieux *regardent* les hommes, sont présents dans leurs fêtes et leurs banquets rituels - Rome connut la cérémonie caractéristique du lectisterne[2] - ,les dieux apparaissent, siègent auprès des hommes et ainsi de suite : mais dans le monde antique ces images ne furent pas simple fantaisie. Elles attestent à leur façon, de manière figurative, la certitude que les hommes vivent avec les dieux. Elles sont les traces d'une condition existentielle bien précise.
II ne s'agit donc pas ici de « mysticisme ». Kerényi écrit : « A partir d'Homère et d'Hésiode, cette forme absolue d'un « vivre avec les dieux » non mystique peut être définie ainsi : être assis ensemble, se sentir et savoir qu'on se regarde dans l'état originel de l'existence ». Kerényi parle d'un état originel de l'existence en raison de l'antiquité très reculée des témoignages à travers lesquels s'exprima ce sentiment vécu.
Au cours des temps, ce sentiment s'affaiblit, il dut être réactivé par des actes cultuels particuliers, pour ne plus subsister que de façon sporadique à la fin. Homère dit déjà que la vivante présence des dieux, comme dans l'état originel, n'est expérimentée que par certains peuples, « dont l'existence oscille entre la divinité et l'humanité, et qui sont même plus proches des dieux que des hommes ».
On ne doit pas songer obligatoirement à des races d'une antiquité mystique. Nous trouvons encore dans la Rome antique des témoignages précis et significatifs. On peut rappeler la figure du *flamen dialis*, qui fut considéré comme une « statue vivante » de la divinité olympienne, et la description, par Livius, de certains personnages de l'époque de l'invasion des Gaules, « plus semblables à des dieux qu'à des hommes » : *praeter ornatium habitumque humanum augustorem, maiestate etiam... simillimos diis*. César lui-même, qui se présente aux yeux de la plupart des gens sous les traits profanes du « dictateur » et du conquérant quasiment napoléonien, est aussi celui que décrit Suétone : celui qui, dans sa jeunesse, affirma que sa lignée possédait « la majesté des rois et le sacré des dieux, dans la puissance desquels se tiennent aussi ceux qui sont des dominateurs d'hommes ». Jusque dans le chaos du Bas-Empire subsistèrent des idées et des coutumes qui, tels des éclairs troubles, renvoient à ce sentiment naturel de la présence des dieux.
« Des peuples, dont l'existence oscille entre la divinité et l'humanité » - là est l'important. Après ce stade les vocations devaient se séparer. Et ce qui devait arriver arriva : celui qui oscillait entre la divinité et l'humanité finit par se décider pour la seconde et par s'en vanter. L'homme ne s'aperçut pas de cette chute implicite, *ni du rire des dieux*. C'est de cela que parle Kerényi dans ses

considérations sur la façon dont l'Antiquité, originellement, comprit l'esprit des Titans.
Hésiode définit très clairement cet esprit à travers les épithètes qu'il attribue à Prométhée : toutes sont des désignations de l'esprit actif, inventif, astucieux, qui veut tromper le ???? de Zeus, c'est-à-dire l'esprit olympien. Mais celui-ci ne peut être trompé ni ébranlé. II est ferme et tranquille comme un miroir, il dévoile tout sans chercher, c'est au contraire le Tout qui se dévoile en lui. L'esprit titanique, en revanche, est inquiet, inventif, toujours en quête de quelque chose, avec son astuce et son flair. L'objet de l'esprit olympien, c'est le réel, ce qui est tel qu'il ne peut pas être autrement, l'être. L'objet de l'esprit titanique, par contre, c'est l'*invention*, même s'il s'agit uniquement d'un mensonge bien construit.
Les expressions employées par Kerényi méritent d'être rapportées ici. A l'esprit olympien correspond l'????e⁇, c'est-à-dire le non-être-caché (terme qui, en grec, désigne la vérité[3], alors que l'esprit titanique aime ce qui est « tordu », car « tordu » (???????)est, de par sa nature, le mensonge, de même qu'est « tordue » aussi une invention intelligente, comme par exemple le lasso, le noeud coulant (??????). La contrepartie naturelle de l'esprit olympien, du ??µ?, c'est la transparence de l'être ; quand le ??µ? disparaît, l'être demeure, mais dans sa réalité aveuglante. La contrepartie naturelle de l'esprit titanique, c'est en revanche la misère spirituelle : stupidité, imprudence, maladresse. Chaque invention de Prométhée n'apporte au monde qu'une misère de plus infligée à l'humanité ; le sacrifice réussi (sacrifice par lequel Prométhée a cherché à tromper l'esprit olympien), Zeus reprend aux mortels le feu. Et quand après le vol du feu Prométhée est enlevé à l'humanité pour endurer sa peine[4], il ne reste qu'Épiméthée pour représenter la race des hommes : à la place de l'astucieux ne reste donc - comme son ombre - que le stupide. L'affinité qui unit en profondeur ces deux personnages du mythe grec s'exprime par le fait qu'ils sont frères. On pourrait presque dire qu'« un être unique et originel, astucieux et stupide à la fois, semble ici dédoublé sous la forme de deux frères inégaux ». Prométhée est l'astucieux, le prévoyant, Épiméthée celui qui réfléchit trop tard. Imprudent, celui-ci acceptera le don des dieux, la femme, dernière et inépuisable source de misère pour l'humanité. Et Zeus - si l'on en croit Hésiode qui raconte le dernier et décisif épisode de la lutte entre les deux esprits - Zeus, sachant que les hommes se réjouiront de ce don et aimeront leur propre malheur, Zeus rit[5].
Voilà ce que rapporte Kerényi. Ce rire est la vraie défaite du titan et du prévaricateur. Kerényi fait bien ressortir cette idée fondamentale du monde

antique : le rire des Olympiens est meurtrier. Mais personne à proprement parler ne meurt, rien n'est changé dans l'être humain plein de contradictions, et dont les représentants sont, à un même titre, Prométhée et Épiméthée. Qu'est-ce qui est donc détruit par ce rire ? C'est l'importance même de la misère des Titans, leur soi-disant tragédie. Devant Zeus, le spectateur qui rit, l'éternelle race des hommes joue son éternelle comédie humaine.
Même quand un élément héroïque intervient, rien ne change dans cette situation, dans ce rapport de valeurs. Kerényi le montre très bien. Dans l'antique conception du monde, le fond originel et titanique de l'homme, d'une part, le rire des dieux, de l'autre, sont intimement liés. L'existence humaine, en tant qu'elle reste totalement prisonnière de ce fond originel, est misère et, du point de vue olympien, ridicule, sans importance. Lorsque les actions humaines se hissent au niveau de l'épopée, cette signification n'en est que confirmée. Selon la vision antique, la gravité des discordes et des tensions, des luttes et des massacres de la malheureuse race des hommes autrefois frères des dieux, peut même avoir des résonances cosmiques. Précisément pour mettre en relief la grandeur de cette tragédie, Homère admet que la nature, par des prodiges, brise ses propres lois et y participe. Tout semble concourir à accroître la tragique importance du héros.
Et pourtant, selon le point de vue de la spiritualité antique auquel nous nous référons, selon ce qu'on pourrait appeler le point de vue de « l'état originel de l'existence », vécu avant la consolidation du mirage humain et prométhéen - pourtant, tout cela fait mouvoir et trompe aussi peu le ??µ?, l'esprit olympien, que ne l'avait fait l'astuce des Titans. Kerényi dit que la seule illusion admissible par la conception antique dans les rapports entre l'homme et le divin était la tragique importance de l'existence héroïque comme spectacle de choix pour les dieux (ce que Sénèque affirmera aussi plus d'une fois). Mais le côté le plus tragique de cette importance même, c'est que, tant que l'oeil spirituel du héros tragique ne s'est pas complètement ouvert, tout doit s'annuler, s'anéantir devant un rire divin. Car ce rire n'est pas, comme on pourrait le penser selon une perspective humaine, le rire d'une « béatitude absolue » et creuse, mais la marque d'une plénitude existentielle ; c'est le rire de formes éternelles.
Telle fut, aurait dit Nietzsche, qui était pourtant lui-même, à plus d'un titre, une victime du mirage titanique, telle fut la profondeur de l'âme antique et classique.
Tout cela dans le domaine mythologique. Mais la mythologie n'est pas imagination délirante. Dans ce contexte, et si l'on met à part ce que nous avons

dit dans un précédent chapitre sur ses autres dimensions possibles, métaphysiques, intemporelles, le mythe est « le miroir des expériences d'une race à la lumière de sa religiosité » (Bachofen). II nous fait connaître les forces profondes qui agirent sur la formation des civilisations. Les idées évoquées ici suggèrent deux directions, et donc une *autre* possibilité que celle dont le mythe de Prométhée et des Titans, tel qu'il a été repris par l'humanisme, est l'expression.

Le cadre mythologique - Zeus, les dieux, les parentés divines, etc. - ne doit pas voiler l'essentiel en donnant éventuellement une impression d'étrangeté fantastique et d'anachronisme. En principe, l'esprit a toujours la possibilité de s'orienter selon l'une ou l'autre des deux conceptions opposées et d'en tirer une mesure et même un «fond musical » pour toute l'existence. L'orientation « olympienne » est possible, tout autant que l'orientation prométhéenne, et peut se traduire, abstraction faite des symboles et des mythèmes antiques, dans une manière d'être, dans une attitude précise devant les vicissitudes intérieures et extérieures, devant l'univers des hommes et le monde spirituel, devant l'histoire et la pensée.

Cette orientation joue un rôle essentiel dans tout ce qui est vraiment aristocratique, tandis que l'orientation prométhéenne possède un caractère fondamentalement plébéien et ne peut connaître, au mieux, que le plaisir de l'usurpation. Dans le monde antique, non seulement gréco-romain, mais plus généralement indo-européen, toutes les divinités principales de la souveraineté, de l'*imperium*, de l'ordre, de la loi et du droit, présentent des traits foncièrement olympiens. En revanche, l'affirmation historique de l'orientation prométhéenne a entretenu des rapports étroits avec tout ce qui a agi dans le sens d'une attaque contre toute forme d'autorité légitime, avec la tendance à y substituer abusivement des principes et des valeurs liés aux couches les plus basses de l'organisme social, dont la correspondance chez l'individu - nous l'avons déjà mis en évidence à plusieurs reprises dans les chapitres précédents - est précisément sa partie « physique », purement humaine.

D'une manière générale, avec l'avènement de l'humanisme et du prométhéisme il a fallu choisir entre la liberté du souverain et celle du rebelle, et l'on a choisi la seconde. Telle est la vérité, même quand on a le culot de célébrer l'affirmation de la personnalité humaine et sa « dignité », la liberté de pensée, l'« infinité » de l'esprit.

Du reste, ce choix électif et révélateur est bien visible même sous les formes les plus triviales de l'idéologie révolutionnaire. Admettons un instant que les

hiérarchies traditionnelles aient vraiment eu le caractère supposé par cette idéologie ; admettons qu'elles n'aient pas reposé sur une autorité naturelle ni sur la libre reconnaissance de celle-ci mais exclusivement sur la force ; admettons enfin que, dans le « sombre Moyen Age » par exemple, l'homme et la pensée humaine aient souffert dans les chaînes de l'oppression politique et spirituelle. *Mais dans la personne de qui souffrirent-ils ?* Certainement pas dans la peau des despotes présumés, de ceux qui administraient le dogme et, en général, de ceux qui, selon la parole d'Aristote, dictaient la loi mais n'étaient pas eux-mêmes soumis à la loi. Ceux-là étaient des êtres libres. Ainsi, même sur ce plan on voit quel est le sens caché des « nobles idéaux » libertaires et des affinités électives qui s'y rapportent : c'est l'identification instinctive non avec ce qui est en haut mais avec ce qui est en bas, c'est l'aspiration non à la liberté du Maître mais à celle de l'esclave affranchi (en admettant qu'on puisse parler d'« esclaves » au sens péjoratif et faussé d'aujourd'hui pour l'époque en question). Quand bien même il faudrait accepter une telle image matérialiste, unilatérale et pour une large part imaginaire des sociétés hiérarchiques, le fond plébéien du prométhéisme social, la « qualité » de ses affinités électives, la « race de l'esprit » qui s'y trahit, sont immédiatement reconnaissables.
En dernière analyse, les choses ne changent guère, si l'on passe au domaine culturel, où l'humanisme et le prométhéisme ont célébré l'émancipation de la pensée, glorifié l'esprit qui « a brisé toute chaîne pour devenir conscient de son incoercible liberté » à travers le rationalisme, l'humanisme et le progressisme, avec éventuellement à l'horizon la « vision tragique de la vie » et le mythe du Prométhée artisan, avec le mirage des « conquêtes de la pensée », notamment de la pensée qui invente, construit, découvre, de la pensée appliquée propre à l'antique Titan, ingénieux et inquiet.
C'est là tout un mouvement qui, partant du bas, a mené au déclin ou à la destruction de ce qui en Occident, dans son histoire et sa civilisation, pouvait encore appartenir au pôle opposé, apollinien et aristocratique, de l'esprit, c'est-à-dire à la souveraineté des hommes qui regardent ce qui est humain avec distance, des hommes qui ont pour idéal la « civilisation de l'être » (cf. chapitre I), des hommes qui, dans leur vie et leur action, témoignent du supra-monde et de sa calme puissance qui ignore le tragique.
L'involution s'accélérant, l'« humanisme » devait parcourir la voie qui conduit, pour reprendre les symboles rappelés plus haut, de Prométhée à Épiméthée. Le monde moderne d'aujourd'hui ne connaît pas le Prométhée délivré au sens positif, le Prométhée libéré grâce à Hèraklès (celui-ci, pour les Anciens,

désigna l'homme véritable, le héros qui a fait l'autre choix, qui a décidé d'être un allié des forces olympiennes)[(6)]. Il ne connaît que le Prométhée auquel on a enlevé ses chaînes et qui a été laissé libre de suivre sa voie pour se glorifier de sa misère et de la tragédie d'une existence purement humaine - ou, mieux, de l'existence considérée d'un regard purement humain -, pour en arriver enfin au point où, dégoûté de cette sorte d'auto-sadisme qu'est sa « grandeur tragique », il se précipite dans l'existence stupide de l'humanité « épiméthéenne ». Une existence qui se déroule au milieu du splendide et titanesque spectacle de toutes les conquêtes humaines de ces derniers temps, mais qui ne se consacre plus qu'au travail des bêtes de somme et à l'économie devenue obsessionnelle. La formule employée par une idéologie bien connue, c'est précisément l'« humanisme intégral » compris comme « humanisme du travail » et « sens de l'histoire ». Aucun doute n'est possible : le cycle se ferme.

(1) Giosue Carducci : écrivain italien du XIXe siècle, franc-maçon et anticlérical (N.D.T.).

(2) A propos de ce terme le Littré dit : « Terme d'antiquité romaine. Festin sacré qu'on offrait aux principaux dieux, dont les statues étaient placées sur des lits magnifiques autour d'une table. On ordonnait les lectisternes dans les calamités publiques » (N.D.T.).

(3) On peut aussi interpréter ce terme comme « sans-oubli », c'est-à-dire destruction de l'oubli = « souvenir » ou « réveil » au sens de connaissance de la vérité. Plus loin (au chapitre XI), nous verrons que cela est aussi un trait qui caractérise, en face de l'univers de la foi, un type opposé de spiritualité.

(4) Nous avons mentionné ailleurs une interprétation « ésotérique » du mythe le rocher auquel Prométhée est enchaîné est le corps, la corporéité, et son châtiment n'est pas une peine imposée par un pouvoir étranger plus fort. L'animal qui ronge Prométhée enchaîné au rocher n'est qu'un symbole de la force transcendante qu'il a voulu s'approprier mais qui ne peut agir en lui que comme quelque chose qui le déchire et le consume.

(5) Mais il faut se souvenir à ce sujet de l'ambivalence du désir éveillé par la femme et de l'expérience sexuelle. Voir à ce sujet notre ouvrage *Métaphysique du sexe*, Paris, 1976. Une possibilité opposée, positive, offerte par l'expérience sexuelle est indiquée par l'interprétation platonicienne de l'*eros* fondé sur le mythe de l'androgyne.

(6) Au sujet du type de héros semblable à Héraklès, triomphateur du titan et que le « rire des dieux » n'atteint pas, cf. *Révolte contre le monde moderne*, cit., II, § 7 et *Le mystère du Graal*, cit.

CHAPITRE XI

SUR LA NOTION D'INITIATION

II n'est pas facile, aujourd'hui, de donner une idée exacte de ce qu'il faut entendre par *initiation* et de définir ce qu'est un « initié ». La difficulté principale, c'est qu'il faut pour cela se référer à une vision du monde et de l'homme, à des structures aussi, qui appartiennent essentiellement aux civilisations traditionnelles, civilisations éloignées de la nôtre, de la mentalité et de la culture modernes, mais éloignées également en raison de la religion même qui l'a emporté en Occident. Accessoirement, il y a en plus une circonstance regrettable : si l'on parle encore d'initiation de nos jours, en dehors des sépulcres blanchis et ritualistes de la franc-maçonnerie moderne, en dehors des exercices littéraires de dilettante du genre du fameux livre *Les grands initiés* d'Édouard Schuré, cela remonte aux différentes sectes théosophistes, occultistes, anthroposophiques et autres. Or, le discrédit qui a frappé à juste titre ces formes « néo-spiritualistes » peu sérieuses et relevant parfois même de la mystification, n'a pu que créer un préjugé négatif à l'égard de ce qu'est vraiment l'initiation. C'est ainsi que des personnes se prenant pour l'incarnation de la « pensée critique moderne » et de la culture à la page se sont servi de cette circonstance pour assimiler l'univers initiatique au monde des « mages » et des « voyants » de troisième catégorie, sans se préoccuper du fait qu'historiquement l'univers initiatique a souvent joué un rôle essentiel dans de grandes traditions et civilisations du passé pour lesquelles on éprouve généralement admiration et respect.
II existe pourtant toute une série de disciplines modernes - histoire des religions, ethnologie, orientalisme, science de l'Antiquité - qui sont amenées à faire de graves confusions en l'absence d'une définition précise de la notion d'initiation. On peut constater qu'en dépit de matériaux désormais disponibles en grand nombre, des savants parfois très renommés, tels Frazer et van der Leeuw, ne savent pas s'orienter convenablement. Ils mettent souvent dans le même sac l'initié, le *medecine man*, le mystique, le yogi et même le sorcier, alors qu'il faut en général établir des distinctions bien précises entre ces types. Ne parlons pas de ce qui est arrivé avec les interprétations psychanalytiques de ces matériaux, puisque nous avons déjà fait allusion aux idées de C.-G. Jung,

qui est un des principaux responsables de ces manipulations du domaine traditionnel.
De positif, il n'y a pratiquement aujourd'hui que la contribution fournie par le courant traditionaliste reconnaissant en René Guénon son chef de file. Dans ce domaine, Guénon a été le plus sérieux et a puisé à de nombreuses sources directes et authentiques. Certes, le courant traditionaliste a lui aussi ses limites. Mais il a su procéder avec la rigueur nécessaire et en se tenant à égale distance, de toute façon, aussi bien des sous-produits « néo-spiritualistes »que des recherches spécialisées dites « scientifiques », dont le caractère est extérieur et Profane.
Après avoir rappelé la situation, dans ce qui suit nous désirons résumer ce qu'il faut entendre par initiation et définir le cadre spirituel dont l'initiation fait partie. II faut souligner qu'il s'agira de définir la notion d'initiation en soi et pour soi, à l'état pur pour ainsi dire, comme une « catégorie spirituelle ». Les lecteurs qui connaissent nos autres ouvrages trouveront ici résumées des choses que, probablement, ils savent déjà ; pour les autres, cela servira à leur ouvrir des horizons car la vision des idéaux les plus élevés conçus par l'humanité serait incomplète si l'idéal initiatique était exclu ou méconnu. Le premier groupe de lecteurs pourra, par ailleurs, voir en quoi nous partageons les thèses du courant traditionaliste et en quoi nous avons estimé nécessaire de nous en éloigner.
1 - Étymologiquement « initier » signifie poser un nouveau commencement. On pourrait parler aussi d'une « renaissance », à condition de donner à ce terme un sens rigoureusement ontologique. En effet, l'initiation présuppose fondamentalement que la condition humaine, avec les limites qui définissent l'individualité commune, peut être dépassée. II s'agit d'un changement d'état, du passage d'un mode d'être à un autre mode d'être au sens le plus objectif. C'est pourquoi l'initiation est parfois décrite comme un fait physique, comme pour en souligner le caractère réel, ontologique. On peut éclairer la notion d'initiation en opposant deux types : le « surhomme » et l'initié. Le surhomme s'est présenté comme le renforcement extrême et problématique de l'espèce « homme ». L'initié, en revanche, n'appartient plus en principe à cette espèce. Si l'on a en vue la haute initiation, on peut dire que le surhomme appartient au plan prométhéen (l'homme reste tel qu'il est mais cherche, par prévarication, à acquérir une dignité et un pouvoir supérieurs), tandis que l'initié au sens propre appartient au plan olympien (il a acquis, comme une seconde nature, une autre dignité légitime).

La base de la notion d'initiation, c'est donc la doctrine des états multiples de l'être, l'état humain n'étant qu'un de ces états. Mais il ne faut pas envisager seulement des états de l'être supérieurs à la condition humaine commune ; il y a aussi des états inférieurs. De sorte qu'une double possibilité d'ouverture, vers le haut et vers le bas, est concevable pour l'homme ; on doit donc distinguer un dépassement « ascendant » (conforme au sens étymologique rigoureux du mot *transcendance* = « aller au-delà en s'élevant ») d'un dépassement « descendant » [(1)].

C'est pour cette raison que nous avons parlé il y a peu de « haute initiation », et la distinction établie renvoie aussi à ce que nous avons dit dans d'autres chapitres sur les peuples primitifs en délimitant un domaine particulier. Dans les initiations tribales des primitifs et même dans leurs initiations relatives aux « classes d'âge », c'est la direction descendante qui l'emporte. L'individu s'ouvre à la force mystique et vitale de son clan, s'intègre à elle, en fait la vie de sa propre vie. Ou bien l'intégration peut concerner les forces profondes qui agissent de manière formatrice sur l'organisme tout au long des diverses périodes de l'existence. Mais ce qui peut en résulter pour l'individu, les nouvelles facultés qu'il peut ainsi acquérir ont toujours quelque chose de collectivisant, d'infra-personnel. Nous ne devons pas nous arrêter plus longuement sur ce cas. II se présente à nous sous des formes typiques, par exemple dans le totémisme et dans certaines variantes des cultes primitifs des morts.

Une autre différenciation, qui existe, elle, dans la sphère des civilisations supérieures, réclame quelques explications. Elle concerne la dualité suivante : initiation aux Petits Mystères, que l'on peut appeler démétriens et chthoniens, et initiation aux Grands Mystères, que l'on peut appeler ouraniens et olympiens. Parfois les Petits Mystères ont été présentés comme une phase préliminaire, et les Grands Mystères comme un accomplissement. Mais parfois aussi Petits et Grands Mystères, ainsi que bien d'autres formes d'initiation qu'on peut faire correspondre respectivement aux uns et aux autres, ne se sont pas présentés comme des phases successives. Ils ont été au contraire distingués et même opposés les uns aux autres. Ils peuvent en effet renvoyer à des orientations, des vocations et des contenus différents. Pour simplifier, on peut dire que les Petits Mystères ont, fondamentalement, un caractère « cosmique » et, dans un certain sens, panthéiste. Leur limite est la f ?s ⁇, au sens originel, le plus large possible, du terme, c'est-à-dire la Nature, Mater Natura, Mater Magna, le monde manifesté. Les Grands Mystères, en revanche, sont sous le signe de la transcendance, non de ce qui est « vie », même au sens

cosmique, mais de la supra-vie, de l'être. On pourrait donc parler d'une renaissance à la Vie pour les uns, d'une renaissance à l'Être pour les autres, comme buts des deux initiations. Mais la totalité des contenus supérieurs de l'initiation ne se révèle que dans les Grands Mystères.

II faut considérer à part, comme une variante des Petits Mystères, les initiations qui visaient à établir ou à renouveler un contact avec certaines puissances particulières de la nature. Diverses initiations liées aux métiers dans le monde traditionnel appartiennent à cette catégorie.

2 - II convient maintenant de distinguer, avant toute chose, le monde de la religion du monde de l'initiation. On ne pourra pas éviter ici une certaine schématisation. II y a en effet des religions qui possèdent une initiation, et du point de vue de l'histoire des religions, le fait est que certaines religions se sont développées à partir d'un noyau originel initiatique et ont connu un processus de vulgarisation, d'affadissement et d'extériorisation des pratiques et des enseignements originels. A cet égard, un exemple caractéristique nous est fourni par le bouddhisme : il existe un véritable abîme entre ce qu'on peut appeler la pure « doctrine de l'Éveil », la pratique du bouddhisme des origines, d'une part, et le bouddhisme religieux qui s'est répandu par la suite, de l'autre. Mais on peut admettre que, dans un système traditionnel complet, religion et initiation sont deux degrés ordonnés hiérarchiquement, dont le rapport s'est exprimé dans le domaine doctrinal par l'exotérisme et l'ésotérisme, la simple foi et la gnose, la dévotion et la réalisation spirituelle, le plan des dogmes et des mythes et le plan de la métaphysique. L'histoire des religions ignore ou parle très peu de cette articulation essentielle ; et la façon dont on a conçu la religion en Occident après la victoire du christianisme, façon dont de nombreux savants indépendants subissent l'influence sans s'en rendre compte, prouve que la « religion » peut effectivement représenter une catégorie en soi, bien délimitée, et même définie par une opposition à tout ce qui est initiatique et métaphysique. Cette conception dérive pour une large part des croyances d'origine sémitique, c'est-à-dire du judaïsme, du christianisme et de l'Islam, caractérisées, sous leurs formes positives, par le théisme, le créationnisme et par l'idée de l'homme engendré *per hiatum* (c'est-à-dire créé par la divinité comme un être détaché). L'Islam connaît bien sûr une tradition ésotérique et initiatique dans le cadre du shiisme et du soufisme ; le judaïsme également, avec la Kabbale ; mais ces courants sont en quelque sorte détachés de l'orthodoxie, alors que dans le catholicisme l'équivalent manque complètement. A la place de l'ésotérisme et de l'expérience initiatique, on a une simple mystique ; et l'on rencontre, dans le catholicisme en particulier,

comme nous le verrons plus loin, un phénomène singulier : des structures formellement initiatiques, mais qui sont appliquées à un plan non initiatique.

Nous pouvons résumer le caractère spécifique de l'horizon proprement religieux par rapport au plan initiatique en disant que le premier a pour centre la conception de la divinité comme une personne (= théisme) et se définit par une distance essentielle, ontologique, entre ce Dieu-personne et l'homme, en second lieu et conséquemment, par une transcendance qui n'admet que des rapports de dépendance, de dévotion, au mieux de transport et d'extase mystiques, la limite correspondant à la relation Moi humain -Toi divin étant toujours présente. L'initiation, en revanche, suppose la réversibilité de cette relation et le principe de l'« identité suprême », dont la contrepartie est une conception supra-personnelle du Principe Premier. Au-delà de Dieu comme personne il y a l'Inconditionné, réalité supérieure tant à l'être qu'au non-être et à toute image spécifiquement religieuse (c'est pour cela que certains ont parlé d'un « Superdieu »). On sait que dans la métaphysique indienne et dans le bouddhisme des origines le Dieu personnel, les dieux et les royaumes célestes sont reconnus, mais il leur est conféré un degré moindre de réalité, ils sont considérés comme appartenant eux-mêmes au monde conditionné. L'absolu est au-delà d'eux. On trouve dans le néo-platonisme, dont les relations avec le monde des Mystères hellénistiques sont connues, des conceptions analogues. Ce second point montre combien il est arbitraire de parler aveuglément de « religion » lorsqu'il s'agit des rapports de l'homme avec un monde plus qu'humain.

3 - Du point de vue pratique le principe métaphysique de l'identité entraîne des rapports différents : on passe de rapports de caractère moral et dévotionnel à des rapports de connaissance. Cela est exprimé de façon typique dans l'idée que l'état humain, avec tous ses conditionnements, n'est pas l'effet d'une distance ontologique, mais seulement de l'« ignorance » ou de l'« oubli ». Cette vérité a parfois été pressentie aussi par la plus haute mystique (Maître Eckhart : l'homme est Dieu, mais « ne sait pas » qu'il l'est - ce qui correspond exactement à la doctrine indienne de l'*avidyâ*, ou « ignorance »). La notion de salut ou de rédemption est remplacée par celle d'éveil, par la prise de conscience métaphysique de la dimension de la transcendance en soi-même. C'est en ces termes que se définit la réalisation propre à l'adeptat initiatique. Son caractère essentiel, c'est la « centralité ». On a donc pu opposer à l'extase l'*en-stase*, révélatrice de la direction opposée, non d'une « sortie » mais d'un retour (vers le centre - du reste le mysticisme lui-même a connu la maxime suivante : « Tu ne m'as jamais trouvé parce que tu m'as cherché hors de toi,

alors que moi (la divinité) j'étais en toi »). Une autre formule, c'est celle du centre qui s'unit au Centre, de l'un qui s'unit à l'Un.
La distinction essentielle entre domaine religieux et domaine initiatique semblerait pourtant être entamée par le fait que même dans les religions sotériologiques le but paraît être le dépassement de la nature mortelle et caduque. Mais il faut de nouveau faire attention : les mêmes termes peuvent avoir des sens différents, et dans l'histoire, des orientations distinctes ont interféré concrètement, donnant ainsi naissance à un mélange qui ne permet plus de voir clairement les composantes. On peut préciser ce point particulier en considérant la question de l'existence dans l'au-delà.
Les « doctrines internes » (ésotériques) traditionnelles ont en propre la distinction entre immortalité et survie au sens courant. La différence entre l'orientation initiatique et la conception d'inspiration religieuse a été très bien exprimée par Granet, un spécialiste de la tradition extrême-orientale : d'un côté la notion d'une âme immortelle n'est jamais remise en question, et la seule alternative est le passage de cette âme immortelle, après la mort, dans des états positifs ou négatifs (« paradis » ou « enfers »), un critère moral étant décisif ici ; de l'autre, pour les « doctrines internes », l'immortalité est quelque chose de problématique, d'incertain, et l'alternative c'est la survie ou non, moins à la mort physique qu'à ce qui est appelé la « seconde mort ». L'immortalité au sens propre est une possibilité exceptionnelle et coïncide avec le « déconditionnement » total de l'être. La « Grande Libération », le passage au-delà de tout état caduc, fût-il supraterrestre, est le but de la haute initiation. On sait que la notion de « seconde mort » revient spécialement dans les anciens textes égyptiens relatifs à l'outre-tombe, mais on retrouve des allusions du même ordre jusque dans l'Ancien Testament, comme s'il s'agissait d'un lointain écho de cet enseignement initiatique. Un autre exemple, bien que sous une forme mythologique, nous est du reste offert par la tradition grecque, avec l'opposition entre l'immortalité privilégiée et olympienne des initiés et des « héros » (homologués à des demi-dieux) et le destin de l'Hadès réservé à « tous les autres ». Mais peut-être est-ce dans le taoïsme non spéculatif mais opératif que cette doctrine - le caractère problématique de l'immortalité et les conditions initiatiques requises pour la conquérir - a trouvé sa formulation la plus précise. Enfin, les enseignements qui s'expriment dans le *Livre tibétain des morts (Bardo Thödol)* élargissent sur un plan objectif ces mêmes idées fondamentales en exposant une phénoménologie des expériences possibles outre-tombe et en opposant toujours la réalisation de l'Inconditionné au passage à telle ou telle forme d'existence, supraterrestre éventuellement, à

laquelle on ne peut en aucun cas attribuer l'immortalité, la pérennité, la stabilité ou la centralité transcendante. Ici, l'alternative est de nouveau déterminée par la « connaissance » au sens métaphysique et par des actions de l'esprit à la portée seulement de celui qui possède cette connaissance.
Le thème constant de ces diverses références est en opposition évidente avec les perspectives exotériques religieuses au sujet d'une âme immortelle et de son destin dans l'outre-tombe, perspectives qui sont souvent liées à la vulgarisation et au déclin d'un précédent enseignement initiatique. II en fut ainsi en Égypte et en Grèce ; à propos de la Grèce, Rohde remarqua fort justement qu'à la suite de la décadence de la conception originelle du « héros », on finit par appeler « héros » tous ceux dont le seul mérite était d'être passés de vie à trépas.
On doit signaler que dans la tradition antique des Mystères (que l'histoire des religions confond souvent avec les religions sotériologiques, les *Erlösungsreligionen*), l'aspect ontologique essentiel qui sépare la conception initiatique de la conception religieuse est également mis en évidence. On sait par Diogène Laërce que la doctrine des Mystères scandalisait certains milieux grecs déjà « éclairés » parce qu'elle soutenait que même un délinquant pouvait connaître après la mort un destin privilégié, destin qui avait été refusé à des hommes d'une grande envergure morale comme Agésilas ou Epaminondas, parce que non initiés. On pourrait parler à ce sujet d'un « réalisme transcendantal », qui se trouve confirmé par la conception de l'efficacité objective du rite initiatique
il est admis que son pouvoir est, sur le plan spirituel, aussi objectif et impersonnel, aussi détaché de la moralité, que peut l'être, sur le plan matériel, l'action d'une technique. Tout comme la technique, le rite réclame seulement que certaines conditions objectives soient remplies ; alors l'effet suivra nécessairement, quel que soit le sujet(2). Du reste, pendant les premiers siècles chrétiens, cette opposition était encore comprise dans une certaine mesure puisqu'on distinguait *divinificatio* et *sanctificatio*. La *divinificatio* est une notion ontologique, elle désigne un changement de nature, de même que la transformation initiatique de l'individu. La *sanctificatio*, en revanche, possède un caractère moral et subjectif, elle concerne essentiellement l'attitude de l'individu, sa conduite de vie. Au cours de l'évolution de la mystique chrétienne, après les débuts (dans la patristique grecque notamment subsistèrent des restes des Mystères et d'anciennes traditions ésotériques), on ne parla pratiquement plus que de *sanctificatio* (augustinisme, mystique espagnole).

Cette conception initiatique pourrait cependant sembler contredite par le fait que même dans ce que nous savons des traditions initiatiques, du yoga et de disciplines analogues on trouve souvent des préceptes rigoureux de caractère moral. Mais, en fait, ici aussi s'affirme une différence essentielle entre monde de la religion et monde de l'initiation, entre attitude religieuse et attitude initiatique, car les préceptes, tout en étant les mêmes, peuvent avoir un sens différent. Dans le premier cas, on leur attribue un caractère impératif intrinsèque, soit parce qu'ils sont considérés comme partie intégrante d'une loi divine révélée, soit parce qu'on leur confère une valeur absolue, analogue à celle de la loi morale catégorique de Kant. Dans le second cas, ils ne sont que des moyens ordonnés à une fin ; leur valeur est toute relative, mais les suivre crée chez l'individu certaines dispositions favorables à la transformation initiatique. La formulation classique de cette conception pratique des préceptes moraux est fournie par la parabole bouddhique bien connue du radeau : il est dit que *sila*, l'ensemble de l'éthique, peut être comparé à un radeau construit et utilisé pour traverser une rivière ; une fois la rivière franchie, il serait absurde d'emporter avec soi le radeau (on pourrait ajouter : il est également absurde de le construire quand on ne se propose pas de franchir un cours d'eau).
Ainsi se définit le rapport entre initiation et morale. En général, le point de vue initiatique d'une tradition distingue ce qui a une valeur exclusivement sociale et mondaine, ce qui sert à contenir la partie animale de l'être humain, de ce qui est vraiment tourné vers le haut, vers la transcendance. La relativité des préceptes moraux apparaît clairement dans ces deux domaines. D'un côté ils subissent, en effet, au sein des diverses traditions, des conditions ethniques et historiques qui rendent impossible de trouver quelque chose de vraiment constant et invariable, donc d'intrinsèquement valable, parmi la multiple variété des normes prescrites selon les époques et les pays. De l'autre, lorsqu'on attribue une valeur purement pratique aux préceptes moraux, le seul critère restant c'est l'efficacité du moyen - quel qu'il soit - pour atteindre le but. Ce qui explique l'existence de voies initiatiques très différentes entre elles, en fonction des dispositions qui prédominent chez tel ou tel individu, mais aussi que les moyens choisis soient parfois totalement opposés aux préceptes moraux que la tradition, sous sa forme exotérique, prescrit à la majorité des hommes. Le cas le plus typique, c'est celui de la « Voie de la Main Gauche », du *vâmâcâra* tantrique (non sans points communs avec le dionysisme - notamment en ce qui concerne le recours à la sexualité et la valorisation de l'orgie et de la destruction) et de la « voie héroïque » (*vîramârga*). Placées

sous le signe de la transcendance pure, ces voies impliquent une véritable anomie, le mépris des normes morales et culturelles communes, bien que leur but ultime soit le même que celui de la « Voie de la Main Droite », laquelle se sert de ces normes comme d'un appui (« les normes qui n'enchaînent pas mais soutiennent celui qui ne sait pas avancer seul »). Le recours à l'« antinomisme » (terme qui désigne le rejet des normes de la religion courante), presque toujours lié au monde de l'initiation et de l'ésotérisme, est un phénomène bien connu de l'histoire des religions.

4 - Tout ce que nous avons dit permet aussi de comprendre pourquoi il faut tracer une frontière entre mystique et initiation. Ce point est généralement négligé, la confusion entre les deux domaines est courante, si bien qu'il sera utile d'y consacrer quelques brèves considérations. A vrai dire, si l'on s'en tient à l'étymologie le mysticisme renvoie au monde initiatique puisque le « myste » (d'où « mysticisme ») était l'initié des Mystères antiques. Mais on est ici en présence d'un cas typique de glissement de sens des mots. Dans son acception désormais courante, le terme « mysticisme » ne peut être employé légitimement que pour désigner un phénomène possédant une physionomie propre, et qui doit être considéré comme la limite supérieure du monde de la religion, et de lui seul. C'est une question d'orientation fondamentale. Pour reprendre des termes déjà employés, on peut dire que le mysticisme est sous le signe de l'extase, l'initiation sous le signe de l'enstase ; mouvement extraverti dans un cas, introverti dans l'autre. Conformément à la structure de l'esprit religieux, la position du mystique par rapport à la transcendance est foncièrement « excentrique » (= décentrée). D'où le caractère essentiellement passif du mysticisme, actif de l'initiation. Un symbolisme récurrent de la mystique, occidentale notamment, celui des noces spirituelles dans lesquelles l'âme humaine joue le rôle d'une épouse, serait absurde sur le plan initiatique. Sous un autre aspect, la passivité du mystique est inhérente à la prédominance en lui de l'élément affectif, émotionnel et sub-intellectuel, et se reflète dans les expériences mystiques, qui emportent et bouleversent le principe conscient du Moi, au lieu d'être contrôlées et dominées par lui. Le mystique, presque toujours, ne sait pas précisément quelle voie il parcourt, n'est pas non plus en mesure de saisir et de décrire le contenu réel et objectif de ses propres expériences. Le moment subjectif l'emporte ici, sur un plan toujours humain, car c'est l'âme qui a le dessus sur l'esprit. Ce qui, d'ailleurs, rend pratiquement insupportable la lecture des textes, avec les monotones effusions émotionnelles de la grande majorité des mystiques chrétiens - on pourra feuilleter, à ce sujet, l'anthologie intitulée *I Mistici*, établie par E. Zolla. En

langage symbolique, on est donc en droit de parler de la voie mystique comme d'une voie essentiellement *humide*, par opposition à la voie *sèche* de l'initiation. II n'est pas question de nier que certains mystiques soient parfois allés très loin, mais ils le firent sans véritable transparence, à travers des éclairs et des moments de ravissement, en soulevant momentanément un voile qui est ensuite retombé.

Qui plus est, le mystique est, en tant que tel, un voyageur solitaire. II s'aventure dans le domaine supra-sensible sans avoir de vrais principes pour s'orienter et sans disposer d'une protection authentique. Ayant quitté le sol de la tradition positive et dogmatique, il part seul. II n'y a pas de chaînes de mystiques, c'est-à-dire de maîtres qui se transmettent la tradition mystique sans interruption, ainsi qu'une doctrine et une pratique s'y rapportant. Le mysticisme, en effet, se présente avant tout comme un phénomène sporadique et irrégulier.

Il fleurit surtout dans les traditions qui ont un caractère incomplet, où la religion et l'exotérisme ne trouvent pas leur complément et leur couronnement dans une initiation et un ésotérisme. On doit donc mettre en évidence, en face du caractère typique de l'expérience proprement mystique, le caractère conscient, noétique et intellectuel, de clarté supra-rationnelle, qui est propre à la véritable expérience initiatique.

5 - Nous pouvons maintenant en venir au schéma essentiel de l'initiation « régulière » telle qu'elle a été définie par certains milieux. Il semble y avoir une discordance entre la base théorique rappelée plus haut (niant la notion de « créature », l'enseignement initiatique nie aussi l'idée d'un vide, d'une distance ontologique entre l'Etre et le principe du Moi) et l'attitude pratique, car on estime que l'expérience initiatique, en tant qu'elle est un dépassement de la condition humaine et le passage à des états supérieurs de l'être, ne saurait être réalisée, en règle générale, par les seules forces de l'individu. On fait alors entrer en jeu une considération plus historique et pratique que de principe : la situation existentielle de l'écrasante majorité des individus à la suite du processus d'involution qui s'est vérifié, selon toutes les doctrines traditionnelles, au cours de l'histoire. Ainsi, selon ce schéma l'initiation réclamerait la transmission à l'impétrant d'une force particulière par le représentant d'une organisation qui en est la détentrice et qui est aussi dépositaire des enseignements ésotériques et initiatiques. Dans ce cadre, la « tradition » prend le sens technique et objectif d'une « chaîne »ininterrompue qui renvoie à un centre originel. Lorsque la situation existante la rend possible, on pense que telle est la forme « régulière » de l'initiation, forme qui, à son

niveau, présente certaines analogies avec le baptême et, plus encore, avec l'ordination sacerdotale catholique. La base théorique générale concernant les relations ontologiques entre humain et surnaturel intervient ici en ce sens qu'il s'agit en dernière analyse, dans le cas de l'initiation, de la dimension profonde de l'être même de l'impétrant qui passe de la puissance à l'acte (grâce précisément à l'opération initiatique). C'est pourquoi on a parlé aussi d'une «initiation virtuelle », qui reste d'ailleurs inefficace et inopérante (comme dans le cas de la qualité supposée infuse par le baptême catholique) si une action propre de l'individu ne vient pas s'y ajouter. Mais dans certains cas tout à fait exceptionnels, on n'exclut pas en principe que cette seule action, sans le rattachement rituel « régulier », et d'une certaine façon extérieur, à une organisation, puisse mener à la rupture de niveau, à l'ouverture de la conscience initiatique.

Même pour ces cas exceptionnels, certaines conditions, existentielles ou autres, sont requises. Mais nous ne pouvons pas nous arrêter ici sur ce point, la question étant très complexe. II faudrait également étudier les relations entre ascèse et initiation. Dans les cas signalés cette relation est réelle, pourvu seulement que l'ascèse ne soit pas envisagée sous ses formes mortificatrices, pénitentielles et alourdies par des éléments accessoires, moraux et religieux. L'ascèse peut être conçue comme une action entreprise par l'individu avec ses propres moyens, action qui peut provoquer la « descente » et la greffe en lui d'une force supérieure (on a alors un rattachement « vertical » ou direct, à la différence du rattachement « horizontal » au moyen d'une chaîne initiatique) par la rencontre intégratrice de la force qui va du bas vers le haut avec la force non individuelle et non humaine qui va du haut vers le bas. Sur un plan religieux, on parlerait donc d'opération de la « grâce », si une différence essentielle n'était introduite par le caractère efficace de l'action « ascétique », dans la mesure où celle-ci crée en l'homme une qualité comparable à celle de l'aimant qui attire un métal, en l'occurrence l'influence transcendante - ce qui pourrait aussi être le vrai sens de la parole évangélique qui dit que la porte des Cieux peut subir violence. C'est cette rencontre qui ouvre la voie initiatique, c'est par elle qu'est satisfaite la condition du changement d'état entrepris de manière autonome.

Mais pour l'initiation « régulière » avec son rattachement « horizontal », des conditions en rapport avec la qualification de l'impétrant sont également indispensables. Cette qualification n'a rien à voir avec des critères profanes ; il peut donc arriver qu'un représentant éminent de la culture, un savant ou un philosophe soient moins qualifiés pour l'initiation qu'une personne quasiment

analphabète, tandis que pour ce qui concerne les qualités morales nous avons déjà expliqué dans quelle mesure elles peuvent entrer en jeu et agir sur le plan initiatique. En général, la qualification pour l'initiation réclame une situation existentielle particulière et se rapporte à une tendance virtuelle à l'auto-transcendance, à une ouverture active au-delà de l'humain. Quand celle-ci manque, l'individu ne peut pas être initié, soit parce que l'action initiatique n'aurait pas d'effet sur lui, soit parce qu'elle serait pour lui dangereuse et destructrice. Elle n'aurait pas d'effet dans le cas de l'« initiation virtuelle », quand est simplement transmise une influence spirituelle, sorte de germe que l'individu doit faire croître en lui (en jouant donc un rôle immédiatement actif, réalisateur et autonome - ce qui correspond à un développement plus ou moins régulier jusqu'à l'adeptat). Elle agirait de façon destructrice dans le cas d'une initiation directe et puissante par un maître. Si le pouvoir, attribué à certaines personnes, en Orient notamment, de provoquer directement l'ouverture initiatique de la conscience par telle ou telle technique, rencontrait une rigidité dans la structure du Moi du néophyte, l'effet produit serait un traumatisme, une destruction de l'unité de la personnalité. D'où le sens de diverses épreuves initiatiques préliminaires ; elles ont toujours pour but de tester la capacité d'auto-transcendance en menant l'individu jusqu'aux frontières de la mort et de la folie. On sait que l'affinité entre initiation et mort a été maintes fois soulignée. On trouve à ce sujet des expressions très claires chez Plutarque et Porphyre. En résumé, la qualification initiatique, c'est celle qui est exigée pour pouvoir affronter activement et « triomphalement », dès cette vie, une expérience équivalant à la mort.
Souvent aussi une certaine unification, une certaine harmonisation de l'individu sont requises pour l'initiation. II est expliqué que lorsque des tensions et des déséquilibres existent chez l'individu, ils se trouvent renforcés par le contact avec des forces transcendantes : alors, au lieu de l'intégration, l'effet peut être la désintégration et l'écroulement de l'individu. Disons en passant que cela met clairement en lumière l'erreur de la psychanalyse qui a cru « valoriser » certaines techniques initiatiques en les mettant sur le même plan que la thérapie psychanalytique : on prétend que, sous des formes « pré-scientifiques », les initiations auraient eu parfois pour but de guérir une individualité déchirée, un Moi aux prises avec l'inconscient, la libido et ainsi de suite. Cela est faux : toute forme de haute initiation suppose comme point de départ et comme « qualification » que le néophyte soit un être sain, unifié et parfaitement conscient. La seule exception est représentée par les cas où certaines maladies offrent des possibilités virtuelles d'auto-transcendance et

n'ont un caractère de maladies que parce que ces possibilités n'agissent pas comme telles. Alors les techniques initiatiques les utilisent en leur donnant une juste direction et en les intégrant à tout le processus. Cela est notamment attesté par les initiations chamaniques. On peut aussi se référer, en partie du moins, à ce que l'Antiquité appela les « maladies sacrées », mais, là encore, il faudrait mettre les choses au point car certaines interprétations psychiatriques « positives », datant surtout de l'entre-deux-guerres, avaient prétendu éclairer scientifiquement de nombreux faits des initiations antiques, de la mystique et même de la démonologie, et n'avaient donné lieu qu'à de très graves erreurs d'appréciation.
6 - Le fait d'avoir parlé d'un contenu noétique (intellectuel au sens supérieur) de l'expérience initiatique dès lors qu'on la distingue de l'expérience mystique, ne doit pas faire penser à quelque chose comme la participation théorique à un enseignement, fût-il spécial ou secret. L'adjectif sert seulement à désigner le caractère propre à cette expérience en tant que telle : avant tout expérience d'un état. II s'agit de la lucidité supérieure qui, dans l'Antiquité, fut rapportée au ????, à l'intellect au sens éminent du terme, ce qui renvoie à ce que nous avons dit au chapitre portant sur l'erreur de l'irrationalisme. Toutefois le nouvel état, dû à la renaissance initiatique, a toujours été considéré comme la condition indispensable et la source d'une connaissance supérieure. C'est une connaissance qui utilise surtout des symboles, des mythes et des signes (la « langue du silence »), et qui dévoile leur véritable signification. Cette connaissance est souvent définie par le terme « réalisation » : car elle saisit directement, par identification, les essences en dépassant l'état duel au moyen duquel la connaissance commune, lorsqu'il ne s'agit pas de simples abstractions conceptuelles, s'exerce toujours, avec la loi sujet-objet, dans le cadre de l'expérience sensible. Mais il faut tout de suite faire ressortir ce caractère noétique pour opposer cette union cognitive à l'union provoquée par une identification infra-intellectuelle, vitale et émotionnelle du genre de celle qu'exalte l'irrationalisme moderne. Lorsque les aspects cognitifs du processus initiatique ont fait l'objet d'une description systématique - c'est le cas, par exemple, du *jñânayoga* classique et de ses étapes - , on s'aperçoit qu'il s'agit d'un processus menant par degrés à la réalisation de cette *intuitio intellectualis*, ou connaissance nouménale, qui chez Kant représente un concept-limite introduit uniquement pour caractériser, par une opposition de termes, ce qui, selon lui, serait la seule forme de connaissance possible pour l'homme.
La connaissance-réalisation est définie comme une connaissance qui transforme et qui illumine. Cela permet d'envisager sous un angle particulier

l'« ésotérisme ». Dans l'ésotérisme il ne s'agit pas de connaissances qui ont été monopolisées et tenues secrètes de façon artificielle, mais bien de vérités qui ne deviennent évidentes qu'à un certain niveau de connaissance, niveau qui n'est pas celui de l'homme ordinaire, du profane, ni même du simple croyant. Le « secret » qui peut entourer les vérités ésotériques tient précisément au fait que, rapportées à l'homme ordinaire, elles cessent d'être vraies, peuvent même être dangereuses et mener à la ruine. En réalité, si certains initiés dont personne ne niait la qualification furent condamnés et parfois même tués (le cas typique le plus souvent rappelé est celui d'Al Hallâj en Islam), cela eut lieu parce qu'ils avaient ignoré cette règle ; il ne s'agissait donc pas d' « hérésie », mais de raisons pratiques et pragmatiques. Une maxime dit à ce sujet : « Que le sage ne trouble pas avec sa sagesse l'esprit de ceux qui ne savent pas ».

Quand la connaissance initiatique s'applique à l'herméneutique des données traditionnelles, l'effet équivaut à ce que sont, sur le plan culturel, les acquis de la science comparée des religions. Au niveau initiatique est en vigueur ce qu'un représentant contemporain du courant traditionaliste a appelé l'« unité transcendante des religions », bien que le mot « religions » ait un caractère trop restrictif. Symboles, mythes, rites, dogmes et enseignements divers révèlent des contenus constants, selon une identité qui ne vient pas d'un processus extérieur d'emprunt et de transmission historique, mais essentiellement d'un même contenu métaphysique et intemporel. Le point de départ étant, dans le cas de l'ésotérisme, la perception directe, expérimentale de ce contenu, les correspondances qui peuvent être établies revêtent alors un caractère d'évidence les distinguant nettement des rapprochements formels faits sur une base pour ainsi dire quantitative, tels que les expose la science comparée des religions. Celui qui possède une certaine sensibilité perçoit immédiatement la différence.

La contrepartie de cette pénétration intuitive des contenus au-delà de la multiple variété des formes historiques et exotériques, c'est un attribut du véritable initié qui a été appelé le « don des langues » (on a voulu voir une référence allégorique et exotérique à ce don dans le fameux épisode du Nouveau Testament). De même que celui qui parle plusieurs langues sait exposer un même concept avec les mots de telle ou telle de ces langues, de même est envisagée la capacité d'exposer dans les termes de telle ou telle tradition un même contenu en partant du plan antérieur et supérieur à la multiplicité de ces traditions. Mais il faut ajouter que toutes les langues n'ont pas les mêmes possibilités d'expression et un vocabulaire également complet.

7 - Le dernier point dont nous traiterons dans le cadre de ces brefs aperçus ne concerne plus la définition de la notion d'initiation, mais la relation entre l'initiation et le plan de la réalité mondaine et historique. La conception du caractère secret de la qualité d'initié a fini par prévaloir au cours des derniers siècles. On a pu citer par exemple cette parole d'un soufi (initié musulman) : « Que je sois un soufi, c'est un secret entre Dieu et moi ». Le caractère « hermétique » de l'initié résulte d'ailleurs du courant initiatique d'où est dérivé cet adjectif : l'hermétisme alchimique, une des principales voies initiatiques de l'Occident post-chrétien. Mais si nous remontons plus loin dans l'histoire nous apercevons une autre possibilité. Les civilisations traditionnelles au sens le plus élevé du terme, les civilisations de type organique et sacré où « toutes les activités étaient parfaitement ordonnées d'en haut et vers le haut », nous présentent souvent, en leur centre, des figures aux traits proches de ceux attribués aux initiés. Ce centre étant constitué, si l'on peut s'exprimer ainsi, par une « transcendance immanente », c'est-à-dire par la présence réelle du non humain dans l'humain à travers certains êtres ou dans les élites ; il y a là une correspondance avec la forme de spiritualité qui définit l'initié et qui le distingue, par exemple, du prêtre ; car si le prêtre est, par définition, un médiateur du divin et du surnaturel, il ne l'incarne pas, n'est pas au « centre » du divin. Dans bon nombre de grandes civilisations la « royauté divine » des origines eut précisément ce caractère métaphysique(3). Cas typique : celui de l'ancienne Égypte, où les rites qui établissaient ou confirmaient la qualité du souverain ne différaient pas des rites d'« osirification » (d'Osiris), lesquels assuraient le changement de nature, la renaissance et l'immortalité privilégiée. De nombreux témoignages du même genre pourraient être apportés, mais chaque cas réclamerait des considérations particulières. Du reste, des traces de cette tradition primordiale sont encore attestées en Occident, au Moyen Age, dans le cadre du christianisme, puisque le rite de la consécration des rois ne se séparait, à l'origine, de celui des évêques que sur des points de détail. On estimait que ce rite provoquait une transformation de nature chez celui qui en était l'objet et l'impression en lui d'un nouveau *character indelebilis* (dans cette comparaison, seule la correspondance formelle nous intéresse ici, la différence d'orientation entre le prêtre, d'une part, le roi des origines et l'initié, de l'autre, restant en suspens(4)).
Ainsi en d'autres époques, outre le type secret ou « hermétique »de l'initié est attesté un type dont le lieu naturel et légitime fut le sommet et le centre d'une organisation étendue jusqu'au plan politique. II était une sorte de symbole et, du fait qu'il incarnait une force supérieure, on pensait qu'il pouvait exercer une

action directe, visible et invisible, sur la réalité historique, politique et sociale (cette idée joua un rôle important en Extrême-Orient notamment). Mais le type de civilisation qui s'est répandu dans les temps historiques a exclu de plus en plus l'unité des deux pouvoirs, l'autorité spirituelle et l'autorité politique, et par conséquent aussi cette fonction qui fut attribuée, en règle générale, à un chef visible et connu présentant des attributs initiatiques. Qui plus est, en Europe le caractère de la religion chrétienne a contraint toujours plus à une existence cachée les courants et les centres de la tradition initiatique qui s'étaient perpétués malgré tout. En effet, l'orientation spécifiquement religieuse (au sens précis du mot « religion » tel qu'il a été défini plus haut) du christianisme historique, qui ne possède pas de tradition initiatique, s'est opposée au monde de l'initiation. Nous avons déjà signalé ce curieux phénomène : on trouve dans le christianisme, sous sa forme catholique, une sorte d'imitation du schéma initiatique. Le baptême conçu comme un rite qui transmettrait au chrétien un principe de vie surnaturelle le rendant foncièrement différent du non-chrétien et fournissant la condition indispensable au salut ; les influences surnaturelles liées à la tradition apostolique et pontificale et servant de base à l'efficacité des sacrements ; l'objectivité du *character indelebilis* créé par l'ordination sacerdotale, etc. : tout cela présente d'évidentes analogies formelles avec les structures initiatiques. Mais le plan et l'orientation ne sont pas les mêmes. On peut dire qu'une image ou une copie a remplacé la réalité et a été utilisée pour tenter de créer un ordre sur un autre plan existentiel[5].

Cependant ce point ne nous concerne pas ici, pas plus d'ailleurs que le rôle de stabilisation que le catholicisme a pu jouer dans le monde occidental. Le fait est qu'il n'a pas pu empêcher l'apparition de la civilisation moderne dans la partie christianisée du monde, la destruction progressive de tout ordre traditionnel, ni la victoire de toutes les formes de subversion et de matérialisme qui, partant de l'Occident, ont acquis une portée planétaire de plus en plus irréversible. La question qu'il faudrait plutôt poser concerne l'existence effective, même en des temps relativement récents, de véritables centres initiatiques, donc aussi de personnes possédant les pouvoirs inhérents à l'initiation et à l'adepte. II faudrait alors se demander si le moindre lien subsiste entre ces centres et ces personnes, et les événements historiques. Étant donné le cours pris par ces événements, pas seulement en Occident d'ailleurs, même l'idée d'une influence secrète, dans les coulisses, reste problématique ; pour de nombreuses raisons, une action de ce genre devrait plutôt être attribuée à des forces opposées, à celles de la subversion anti-traditionnelle, appelées aussi, dans certains milieux, la « contre-initiation ».

Généralement, on avance à ce sujet l'idée d'un « retrait » des présences initiatiques du processus historique. Mais, abstraction faite du domaine historique et pour s'en tenir au seul plan spirituel, la plupart de ceux qui sont qualifiés à un titre quelconque pour se prononcer sur ce point s'accordent à reconnaître que les organisations initiatiques sont désormais inexistantes ou en pleine dégénérescence (celle-ci pose d'ailleurs, à son tour, une question difficile à résoudre) ; quant aux rares qui existent encore hors d'Europe, elles sont devenues toujours plus inaccessibles, tandis que falsifications et mystifications prolifèrent. Mais il est vrai que cela correspond à l'une des caractéristiques de l'« âge sombre ».

Cette situation n'est pas sans avoir une incidence sur la conception même de l'initiation, car celui qui aspirerait aujourd'hui à l'initiation devrait par la force des choses envisager une autre voie pour y parvenir que la voie « régulière », celle du rattachement « horizontal » à une chaîne existante et vivante. II reste donc avant tout la perspective d'un rattachement essentiellement « vertical » et autonome, rendu possible par une qualification individuelle exceptionnelle et par l'action, dans une certaine mesure violente, dont nous avons parlé à propos des relations entre initiation et ascèse. Sur ce point diverses polémiques ont été soulevées récemment dans les milieux qui s'intéressent sérieusement aux questions initiatiques ; et ceux qui continuent à parler exclusivement, en des temps anormaux comme les nôtres, de l'initiation « régulière », ont été accusés, non sans raison, de formalisme bureaucratique.

Ce problème, en effet, n'a rien de gratuit. En dehors du fait qu'il est important, pour les raisons exposées au début de ce chapitre, d'avoir sur le plan théorique une idée précise de ce qu'est l'initiation et de ce qui la sépare d'autres domaines spirituels, il serait aujourd'hui intéressant d'établir si une réalisation initiatique est encore possible ; et si oui, dans quelle mesure et dans quels cadres. Ce problème est essentiel pour ceux qui ont dressé un bilan absolument négatif de toutes les valeurs culturelles, sociales, idéologiques et religieuses de notre époque, et qui se retrouvent au point zéro ; pour eux, la liberté supérieure promise en tout temps à celui qui s'engage dans la voie initiatique représente peut-être la seule alternative par rapport aux formes de révolte relevant d'un nihilisme destructeur, irrationnel et même criminel.

Ces dernières réflexions ne concernent pas, évidemment, la définition théorique de l'initiation (et c'est celle-ci qui intéressera avant tout la plupart de nos lecteurs), mais peuvent peut-être compléter le cadre nécessaire à une appréciation globale de l'initiation.

Puisque nous avons parlé de la contribution fournie à la problématique de l'initiation par René Guénon et le groupe parisien dont il fut l'inspirateur, il sera éventuellement opportun de faire allusion au cas particulier d'un petit groupe qui s'est formé à Turin au moment où nous écrivons, et qui se voudrait « traditionnel » et guénonien de stricte observance. Tout en étant à un autre niveau que les conventicules néo-spiritualistes, ce groupe fait malheureusement de l'oeuvre de Guénon une véritable scolastique (au sens péjoratif du terme). Tels de braves « premiers de la classe », ses membres suivent aveuglément le maître, à grand renfort de répétitions ennuyeuses et stéréotypées, étouffant ainsi les germes les plus vivants de la doctrine, au lieu de les développer, de les approfondir et aussi de procéder à des compléments et corrections, surtout lorsqu'il s'agit, chez Guénon, non de « métaphysique » (au sens qu'il donnait lui-même à ce terme) mais de simple philosophie, et lorsque se font sentir certaines conséquences, parfois limitatives, de son idiosyncrasie.

Le même groupe, qui possède une revue, prétend en même temps pouvoir juger *ex cathedra* de l'« orthodoxie » traditionnelle, traite de « profanes » et de déviationnistes ceux qui ne suivent pas sa ligne, mais se dispense naturellement de produire un titre quelconque qui pourrait légitimer une prétention si frivole. Car ce n'est certes pas leur conformisme théorique facile et passif, ni même leur adhésion - à ce qu'il paraît - à la franc-maçonnerie, qui peuvent autoriser les membres de ce groupe à se prendre, eux, pour des « non profanes » : il n'est plus question dans la maçonnerie d'une initiation réelle et expérimentale, mais des vestiges croulants d'un ritualisme artificiel et inopérant, pour ne pas dire bien pire parfois (cf. ce que nous avons exposé à ce sujet dans le dernier chapitre de notre ouvrage *Le mystère du Graal*). Tout cela atteste au contraire un manque précis de sensibilité et de qualification.

Cette brève mise au point aidera peut-être le lecteur à s'orienter. Reconnaissons cependant au conventicule en question, dont l'existence sera probablement éphémère, le mérite d'avoir publié en langue italienne plusieurs livres et écrits de Guénon, tout en regrettant que ceux-ci n'aient pas été précédés d'introductions en précisant cas par cas le sens et les limites.

(1) Ces deux tendances peuvent aussi être constatées, comme des reflets sur un plan plus extérieur, dans la vie même de l'homme contemporain. Ainsi A. Huxley (et avec lui Jean Wahl) a parlé également d'une « auto-transcendance ascendante » et d'une « auto-transcendance descendante », en ajoutant une troisième direction qu'il a appelée «

transcendance horizontale » ou « latérale ». Selon Huxley, aujourd'hui les expériences les plus répandues allant dans le sens descendant se rapportent à l'usage de l'alcool, des drogues et à une sexualité envahissante ; l'auto-transcendance horizontale ou latérale se manifesterait dans les phénomènes de masse, dans l'identification passive et irrationnelle de l'individu à tel ou tel courant, tel ou tel mouvement, telle ou telle idéologie fanatique, selon le goût du jour. Pour l'homme contemporain, l'auto-transcendance descendante et l'auto-transcendance latérale sont, selon Huxley, des formes d'évasion (et, ajouterons-nous, de régression). Mais toutes deux se confondent car dans ce qui est collectif agissent et affleurent toujours des puissances « infernales », c'est-à-dire du niveau infra-personnel. Pour rendre à chacun son dû, disons que Jung a raison lorsqu'il affirme que les anciens démons, contre lesquels on cherchait à se défendre autrefois, n'ont pas disparu aujourd'hui, dans notre monde « éclairé et évolué », mais agissent à la racine et sous le masque des innombrables « ismes » (nationalisme, progressisme, communisme, racisme, etc.) comme autant de forces collectivisantes de l'évasion « horizontale » .

(2) Naturellement, la diversité des sujets provoquera une diversité des effets - de même que l'action du feu est différente selon qu'elle s'exerce sur l'eau, le bois ou sur un métal.

(3) En raison de ce caractère de « centralité » , de « transcendance immanente », le souverain de ces civilisations doit donc être rapproché, structurellement, du type de l'initié plutôt que de celui du prêtre, même quand sa nature le qualifie pour des fonctions sacerdotales. C'est ce que Guénon n'a pas su reconnaître lorsqu'il a affirmé que dans les civilisations traditionnelles normales, on trouve toujours le prêtre au centre et au sommet comme représentant suprême de l'autorité spirituelle, la royauté étant subordonnée à une caste sacerdotale. En réalité, cela ne se rapporte pas du tout à l'état originel, mais concerne une situation qui n'est déjà plus normale du point de vue traditionnel.

(4) Voir à ce sujet les premiers chapitres de notre ouvrage *Révolte contre le monde moderne*.

(5) La question de l'existence, ou non, d'une initiation chrétienne a récemment fait l'objet de discussions dans certains milieux traditionalistes (cf. la revue *Études Traditionnelles*, 1965, n°S 389-390). Après ce que nous avons dit, à savoir que le *corpus* sacramentel catholique se présente, d'une certaine façon, comme une sorte d'image de structures initiatiques transposée sur le plan religieux, certains ont ajouté que ces structures auraient existé aux origines et se seraient même perpétuées par la suite. On a allégué à ce sujet des textes de la patristique grecque où l'on rencontre la distinction entre les simples croyants et ceux qui possèdent une connaissance supérieure (la « gnose parfaite »), ainsi que des allusions à une interprétation ésotérique des Écritures Saintes. Pour une époque plus récente, on se tourne vers le christianisme gréco-orthodoxe (car on admet que, dans 1e christianisme occidental, les formes purement religieuses l'ont totalement emporté après le concile de Nicée), et précisément vers l'« hésychasme », que d'aucuns ont pu définir comme un « yoga chrétien » ; on a cité certains passages d'un des principaux représentants de l'hésychasme, saint Siméon le Nouveau Théologien (949-1022), au sujet d'un rite de transmission d'un pouvoir (le « saint esprit ») par imposition des mains, rite distinct du baptême et auquel on attribue un caractère de « transmission initiatique ». Mais aux origines, notamment dans la

patristique grecque, on trouve dans le christianisme des thèmes appartenant de toute évidence aux Mystères antiques, et l'exemple fourni par Origène montre à quoi se réduisait en fait l'« interprétation ésotérique » supposée. On découvre aussi dans les Évangiles apocryphes et dans tout ce que l'histoire des religions appelle le gnosticisme des traces d'une connaissance supérieure, mais cela reste aussi étranger au courant central et officiel du christianisme positif que put l'être, au Moyen Age par exemple, le courant des Frères du Libre Esprit. L'hésychasme lui-même doit être considéré comme une tradition à part dans le cadre du christianisme gréco-orthodoxe, et le rite d'imposition des mains nous semble relever des « bénédictions », au mieux d'une « initiation virtuelle », non d'une opération effective d'ouverture initiatique de la conscience. Ce sont tous des phénomènes adjacents. Naturellement, à partir du christianisme et parfois même à l'intérieur de certains ordres religieux réguliers, des hommes ont pu s'élever de temps à autre à un niveau supérieur à celui de la religion théiste et dévotionnelle (dans les pays protestants également). Mais ceci est une autre question, cela ne prouve pas du tout l'existence et la continuation d'une tradition initiatique qui, de par sa nature même, aurait dû avoir sa place *au centre* et *au sommet* du christianisme historique, et du catholicisme notamment, aurait dû être la gardienne d'une « orthodoxie » au sens supérieur. Les arguments avancés et rappelés au début de cette note ne sont donc vraiment pas probants. La question, d'ailleurs, peut être résolue sur le plan morphologique et doctrinal il faut juger si ce que nous avons exposé jusqu'ici correspond effectivement à l'essence de la réalité initiatique. Si c'est le cas, il faut vérifier si elle est compatible avec ce qui caractérise la tradition positive et la conception centrale du christianisme. La réponse, à notre avis, ne fait aucun doute et montre que tout le reste n'est qu'une manière de tourner autour du pot. Pour dire les choses brutalement, à notre avis, ce qu'il peut y avoir d'initiatique dans le christianisme positif n'est pas chrétien, et ce qui s'y trouve de chrétien n'est pas initiatique.

CHAPITRE XII

LIBERTÉ DU SEXE ET LIBERTÉ PAR RAPPORT AU SEXE

L'importance accordée à la sexualité, de pair avec une tendance régressive qui ne peut échapper à l'observateur attentif, est incontestablement une caractéristique de l'époque actuelle. On combat d'un côté ce qui peut subsister des conventions moralistes bourgeoises relatives à la vie sexuelle ; de l'autre, la psychologie, la sociologie et la philosophie consacrent au sexe une attention sans précédents, à la limite du pan-sexualisme et d'une sorte de culte a du sexe. Mais, au fond, tout ce mouvement n'envisage le sexe que sous ses aspects les plus banaux ou les plus douteux, car ici aussi agit le climat prédominant de « démocratie », de promiscuité et de dissolution. En partant de la sexualité, on a même trouvé le moyen d'alimenter une attaque contre les idéaux, les principes et les structures de toute civilisation supérieure.
Nous avons déjà évoqué les cas où l'insistance sur le sexe s'est étroitement associée, dans une certaine littérature, à l'obscénité et au plaisir de la vulgarité. Cela étant, nous étudierons maintenant la tendance indiquée plus haut, telle qu'elle se manifeste chez certains auteurs contemporains avec des incidences précises dans le domaine de la vision du monde, de la sociologie et des idées politiques. Nous chercherons surtout à montrer le parallélisme, paradoxal en apparence seulement, qui existe entre une sorte de croisade pour le sexe et la liberté sexuelle et un abaissement de la conception même de la sexualité.

1

Nous pouvons partir de la tentative de fonder une morphologie des civilisations et une historiographie sur une base sexologique. On sait que l'histoire a été interprétée, de façon plus ou moins unilatérale, selon les perspectives les plus variées : interprétations matérialistes ou spiritualistes, en fonction de l'économie ou des grandes personnalités et des héros, interprétations sociologiques, dialectiques, purement politiques et ainsi de suite. Mais il manquait une interprétation sur une base sexuelle ou, plus précisément psychanalytico-sexuelle. Un Anglais, E. Rattray Taylor, s'est chargé de combler cette lacune avec un livre qui s'intitule *Sex in History*.

Taylor est un freudien, et puisque pour le freudisme le sexe est la principale force agissante et déterminante chez l'être humain, il est normal que l'idée lui soit venue qu'on ne pouvait entreprendre une étude en profondeur de l'histoire qu'en partant du sexe et des attitudes par rapport au sexe. Taylor s'est donc proposé de montrer les liens étroits qui existeraient entre les principaux courants sociaux, religieux et culturels apparus dans l'histoire et la succession, ou l'alternance, de telle ou telle attitude dominante à l'égard du sexe.
La clé de toute l'interprétation historiographique de Taylor, c'est l'opposition entre « patristes » et « matristes ». Au point de départ de tout cela on trouve des thèses qui jouent, chez les psychanalystes, le rôle de véritables idées fixes. Ceux-ci estiment, on le sait, que la pulsion sexuelle agit dès la plus tendre enfance et qu'elle prend pour objet le père ou la mère. II ne s'agirait pourtant pas de pur érotisme, mais d'une tendance à s'identifier à l'objet. D'un côté, on aurait celui qui tend à s'identifier au père (étant alors jaloux, méfiant et hostile à l'égard de la mère, et donc de l'autre sexe) ; de l'autre, celui qui tend à s'identifier à la mère, avec des sentiments négatifs dû même ordre à l'égard du père. C'est sur cette base que sont définis les concepts de « patrisme » et de « matrisme », et par là s'ensuit l'idée que ce sont aussi des complexes originels qui agissent dans l'histoire. Pour Taylor, l'histoire est le théâtre où se sont succédées, affrontées ou mêlées des formes de civilisation, de culture, de moeurs, de moralité, de conceptions de la vie dérivant toutes soit d'une attitude fondamentalement « patriste », soit d'une attitude foncièrement « matriste ».
Les implications de ces deux attitudes sont complexes et Taylor les précise de la façon suivante : on pourrait rattacher au « patrisme » la religion du père, le droit patriarcal, l'autoritarisme dans le domaine politique, le conservatisme sur le plan politique et social, la méfiance envers la recherche et l'enquête, l'intolérance en matière sexuelle, l'accentuation de la différence entre les sexes, la limitation de la liberté de la femme et l'idée que la femme est inférieure et pécheresse, l'ascétisme et la condamnation du plaisir sexuel, la peur de la spontanéité, l'idée que l'humanité est naturellement mauvaise. Inversement, on pourrait rattacher au « matrisme » la religion de la mère, la tendance sociétaire, la démocratie dans le domaine politique, le progressisme et les idées novatrices, la tolérance en matière sexuelle, le peu d'insistance sur la différence entre les sexes (avec la liberté de la femme et sa position privilégiée dans la société), l'hédonisme et la tendance au plaisir, la spontanéité, l'idée que l'humanité est naturellement bonne, d'où aussi d'évidentes relations avec le jusnaturalisme et les théories à la Rousseau dont

nous avons du reste parlé dans un précédent chapitre. Voilà donc le cadre tracé, si l'on met de côté les phobies typiques de l'une ou l'autre tendance à l'égard de certaines formes de sexualité réputées anormales : par exemple les matristes stigmatiseraient surtout l'inceste, les patristes, la pédérastie.

Nous ne suivrons pas ici Taylor dans ses interprétations des différentes époques historiques en fonction de ces points de référence. Chacun peut déjà imaginer à quelles appréciations unilatérales une telle historiographie donne lieu. Le monde médiéval reçoit le premier prix du mal, qui aurait été le théâtre d'un déchaînement répressif du « patrisme » (incarné par l'Église catholique) et qui se présenterait comme un mélange jamais vu dans l'histoire de perversions, de névroses, d'hallucinations, d'hystérie, de licence et de cruauté. Mais l'hérésie médiévale, elle, aurait eu souvent une orientation « matriste » ; matristes auraient été les Cathares et les troubadours. Matriste également la Renaissance créatrice et licencieuse, tandis que la Réforme aurait représenté une réaction désespérée des patristes devant une Église se « matrisant » toujours plus à leurs yeux. Puis nouvelle résurgence du patrisme avec la Contre-Réforme et, bien sûr, le puritanisme anglo-saxon. Matriste, en revanche, le romantisme et essentiellement matristes, enfin, l'époque actuelle, et la société américaine en particulier (ce en quoi Taylor, sur ce point, a sans aucun doute raison).
Contre toute cette historiographie, où quelques observations et analyses intelligentes sont noyées dans une série de divagations, l'objection la plus évidente c'est que, somme toute, elle n'explique pas grand-chose, le point de départ restant dans l'ombre. II faudrait en effet savoir pour quelle raison prévaut chez l'individu, dès l'enfance, telle ou telle tendance, paternelle ou maternelle, selon les périodes historiques. Pour le reste, à l'instar de toutes les thèses du freudisme, cette thèse de Taylor se présente comme une espèce de caricature de certaines idées qui pourraient être valables si une interprétation adéquate les ramenait au plan qui est vraiment le leur. Des recherches comme celles qu'avait entreprises dés la fin du XIXe siècle J.-J. Bachofen (auteur que Taylor cite, mais sans lui accorder la moindre importance) montrent quelle serait la juste orientation. Nous avons déjà fait allusion à ces recherches. Elles attestent la fécondité, pour une étude morphologique des civilisations antiques, d'une interprétation partant de la dualité qui se manifeste, sur le plan humain, par la dualité des sexes. Seulement, la différence c'est que dans l'Antiquité on partait de la métaphysique et du cosmos, non de l'homme considéré, avec ses hypothétiques complexes, à la lumière de la psychanalyse.

Ciel et Terre, forme et matière, esprit et nature, être et *bios,* éternel masculin et éternel féminin, et d'autres dyades encore, étaient des principes transcendants, antérieurs et supérieurs à l'humain, en fonction desquels on peut procéder aussi à une analyse des civilisations, de l'histoire et des moeurs du genre de celle de Taylor, mais en évitant les absurdités, les jugements primaires et les explications contaminatrices du supérieur par l'inférieur. L'opposition entre civilisations du père et civilisations de la mère, entre sociétés androcratiques et sociétés gynécocratiques (c'est-à-dire : essentiellement ordonnées au pôle masculin ou au pôle féminin), entre des cultes, des mythes, des éthiques, des formes politiques, juridiques, artistiques, etc., se rapportant à ces deux principes antagonistes, cette opposition est tout à fait réelle dans l'histoire, dans le dynamisme de ses courants, dans ses tensions profondes et dans le langage de ses formes. Mais dans des recherches de ce type la déviation s'introduit précisément lorsqu'on absolutise le sexe après l'avoir réduit à un phénomène purement humain, au lieu de pressentir les significations les plus profondes qui s'y reflètent et qui établissent des liens essentiels entre son mystère et celui de forces élémentaires agissant aussi bien dans l'univers que dans l'esprit.

2

Nous pouvons passer maintenant à un aperçu sur les théories de Wilhelm Reich, un disciple viennois de Freud, dont il se détacha toutefois en procédant à une révision « hétérodoxe » de quelques dogmes fondamentaux du maître, avec des prolongements dans le domaine de la vision du monde et sur le plan politique et social.

Dans la formulation définitive des idées de Reich, le centre en est occupé par le concept d'*orgone* ou *énergie orgonale* (termes forgés en référence à l'orgasme érotique). L'idée première, c'est que dans la sexualité et l'expérience sexuelle se manifeste une énergie supra-individuelle, une force universelle. Tout cela est juste et pourrait mener à un plan supérieur à celui de la psychanalyse. Cela recoupe d'ailleurs un enseignement traditionnel fondamental qui a trouvé une expression typique dans la doctrine indienne de la *kundalinî* : celle-ci est une force, non exclusivement biologique, qui se trouve à la racine de l'organisme et qui entretient une relation particulière avec le sexe et la fonction génésique en tant qu'elle est une manifestation immanente de la Çakti universelle dans l'homme. La Çakti est un des deux termes de la « dyade métaphysique » ou « couple divin », elle est la force

créatrice du dieu, figurée comme son « épouse », l'énergie vitale, contrepartie « féminine » du pur principe « être », le « mâle divin ».
Cette référence à la métaphysique traditionnelle est d'autant plus importante qu'elle permet de voir clairement que chez Reich des erreurs et des déviations se mêlent à une heureuse intuition. Au-delà du plan individuel psychologique propre à la psychologie et à la psychanalyse courantes, Reich considère donc un plan supraindividuel en parlant d'une « énergie orgonale » cosmique ; mais il faut tout de suite remarquer qu'il ne se réfère pas, en cela, au plan métaphysique. II veut trouver au contraire cette puissance dans l'univers physique, dans la nature, comme s'il cherchait une sorte d'électricité (Reich parle en effet d'une « bio-électricité » et du « bion », qui serait une forme de transition entre matière anorganique et matière organique) pour finir par croire, d'ailleurs, qu'elle est répandue dans l'atmosphère. C'est pourquoi, après de coûteuses recherches en laboratoire sur des substances physiques, il en était carrément arrivé à imaginer des condensateurs d'« énergie orgonale » et des « cabines orgonales » pouvant être utilisées à des fins thérapeutiques. Reich développe ainsi la théorie psychanalytique des refoulements : les névroses, les psychoses et autres troubles psychiques auraient pour cause des arrêts ou engorgements (des « stases ») de l'énergie orgonale dus à des barrages (les « cuirasses ») présents chez l'individu, barrages essentiellement psychiques et caractériels, mais pouvant se traduire aussi dans des phénomènes musculaires et physiologiques. Et certaines maladies, y compris le cancer, n'auraient pas d'autre cause[(1)].
Cette généralisation de la théorie des refoulements repose aussi sur une autre idée : il n'y a pas que des refoulements provoqués par une abstinence sexuelle forcée due à des circonstances extérieures, il y a également des refoulements liés à l'« impuissance orgasmique », qui viendrait donc s'ajouter aux autres formes d'impuissance communément admises (impuissance érectile et impuissance éjaculatoire). L'impuissance orgasmique serait due à une angoisse du plaisir qui empêche un orgasme sexuel complet et qui, en créant une « cuirasse protectrice » caractérielle, ou barrage défensif du Moi, provoque l'engorgement des charges d'énergie orgonale, source de tout malheur.
A partir de ces prémisses Reich en vient à une interprétation ad hoc de toute l'histoire de l'humanité civilisée, caractérisée depuis des millénaires, selon lui, par d'analogues cuirasses et barrages à grande échelle contre la « décharge orgasmique » complète vers laquelle se précipite la vraie vie. II parle de « l'assassinat de la vie perpétré par l'animal humain cuirassé », identifie la « perte du paradis » à la « perte du parfait fonctionnement vital chez l'homme »

(qui serait obtenu par le plein exercice de la sexualité). « Puisque toute vie sociale a été, au cours des derniers millénaires et pour des raisons bien précises, un type de vie secondaire cuirassée, négatrice du bonheur [du bonheur sexuel essentiellement], elle a pris soin d'éliminer, de détruire par le fer et le feu, par la diffamation et la dégradation, toute forme de vie primaire, dangereuse pour son existence. Elle a compris, d'une manière ou d'une autre..., qu'elle perdrait et cesserait d'exister si la vie primordiale revenait sur la scène bio-sexuelle ». La haine et la lutte bien organisée contre la force de vie, c'est-à-dire contre l'énergie orgonale, identifiée ici à la source même de la nature et de la vie, seraient à l'origine des convulsions multiples d'une vitalité refoulée et frustrée
jusqu'aux formes représentées par les psychoses, le crime, l'alcoolisme. La décharge orgasmique interdite engendre aussi la fureur destructrice ou bien, en raison d'une pression insoutenable, le désir d'évasion, le désir du nirvâna (tel que Reich le conçoit) comme succédané de la liberté qui aurait été le fruit de la parfaite satisfaction génésique.

Reich débouche donc sur une sorte de religion de la vie fondée sur la sexualité et sur une éthique d'abandon total à cette dernière, toutes les structures des civilisations et des sociétés supérieures étant dénoncées comme autant de cuirasses défensives, hystériques et névrotiques. La conséquence logique, c'est l'appel à la « révolution sexuelle ». Ici, l'arrière-plan régressif de toute cette sexologie moderne, avec la conception appauvrie et unilatérale du sexe qui en est l'origine, est bien visible. C'est en connaissance de cause que nous avons rappelé plus haut l'enseignement traditionnel qui place à l'origine de la sexualité une force primordiale. Mais celle-ci n'est qu'un des deux pôles de la dyade métaphysique, le principe « féminin » de la vie et de la nature - Çakti ou Prakritî - ayant pour contrepartie le principe de l'« être », Çiva ou Purusha. Des théories comme celles de Reich se ramènent donc à une exaltation anarchique et à une absolutisation d'un seul des deux principes du monde, en prônant un déchaînement total et effréné du sexe contre tout ce qui, en réalité, n'est en rien la conséquence d'une « cuirasse névrotique », mais correspond normalement à l'action sur le plan humain du pôle « masculin » de cette dyade - selon l'image mythologique du dieu mâle seigneur de la Çakti, c'est-à-dire de la force-vie primordiale. Et la manifestation du dieu mâle, c'est tout ce qui est « forme » au sens supérieur, immutabilité, ordre qui dépasse la nature.

A cause de son ignorance - due, évidemment, à son idiosyncrasie - de tout ce domaine, Reich se retrouve nécessairement devant un mystère impénétrable. Car même si l'on interprète, chose grotesque, toutes les formes éthiques,

politiques, sociales et religieuses comme des barrages contre la « vie » et l'impulsion orgonale cosmique, étant donné que ces mêmes formes existent et appartiennent d'une manière ou d'une autre à la vie, il faut se demander quelle en est l'origine profonde et véritable. A ce sujet, Reich avoue son ignorance. II écrit textuellement : « Le problème de savoir comment seule l'espèce humaine, parmi toutes les espèces animales, a développé sa cuirasse se pose toujours, n'est pas résolu ». II renonce à toute explication parce que c'est « trop compliqué, les faits concrets qui apporteraient une solution sont enfouis dans un passé trop reculé ». En réalité, il n'est pas besoin d'explication empirique à partir du cours de l'histoire ; il faudrait définir, a priori, cette possibilité se manifestant avec tant de puissance et de constance dans l'espèce humaine contre une Vie dont Reich voudrait faire le fondement unique et primordial de l'univers. Mais la seule explication valable est fournie précisément par l'existence de l'autre pôle de la dyade cosmique, du principe personnifié dans le mythe par la divinité masculine, principe supra-ordonné au principe féminin et agissant dans l'homme, les sociétés et les civilisations comme un pouvoir tout aussi primordial que l'autre, là où Reich n'aperçoit que des produits cuirassés affectés d'impuissance orgasmique et hystériquement ennemis du sexe, « meurtriers de la vie ».
Et si l'on se rapporte au plan émotionnel - auquel on ne peut certes pas accorder une portée universelle coextensive à tout ce qu'il devrait éclairer-, à l'angoisse du Moi devant le plaisir sexuel, encore faudrait-il expliquer cette angoisse. Par endroits, Reich parle de la « peur de se dissoudre dans le plaisir ». L'homme « dès l'origine a dû sentir que sa pulsion génitale lui faisait 'perdre le contrôle' et le réduisait à un fragment de nature flottant et convulsif. Il est possible que l'angoisse de l'orgasme vienne de là », ce qui serait aussi l'origine des condamnations religieuses de la sexualité. Or, on est ici bien loin de la pathologie, car il peut s'agir du désir légitime de maintenir sa personnalité en face d'un abandon complet, passif et naturaliste, au sexe, chose qui, pour la personnalité, représenterait justement une lésion, une dissolution. Reicha aussi écrit : « Le désir orgasmique apparaît maintenant comme une expression de cette 'poussée au-delà de soi-même'... Nous tendons à nous dépasser. Peut-être cela explique-t-il pourquoi l'idée de la mort a été si souvent employée pour désigner l'orgasme. Même dans la mort l'énergie biologique (*sic*) dépasse les limites de l'enveloppe matérielle qui la tient prisonnière. L'idée religieuse de la 'mort libératrice', du 'trépas libérateur' acquiert ainsi une base objective. La fonction remplie par l'orgasme dans l'organisme où tout se déroule de façon naturelle réapparaît dans l'organisme cuirassé comme principe du nirvâna ou

de l'idée mystique du salut ». Voici donc un autre cas typique de confusion des idées. L'intuition juste concerne l'impulsion à la transcendance incluse dans l'*eros* et se manifestant dans l'expérience de l'étreinte sexuelle (sous ses aspects « destructeurs », lesquels échappent généralement à la conception primitive de la sexualité propre à des auteurs comme Reich). Mais il s'agit de tout autre chose que d'une « énergie biologique », cette énergie que Reich fait entrer en jeu dans la mort, dans la « chair » et le « corps » dont l'individu cuirassé veut se libérer en « se rédimant », en ignorant sa nature d'être fini au profit de sa « cuirasse », du « tissu qui emprisonne » cette énergie et interdit la solution « naturelle », la décharge orgasmique. La distinction entre un dépassement passif (dont il est bon de se garder) et un dépassement actif, authentique et ascendant (en vue duquel l'enseignement traditionnel a défini un usage particulier du sexe - voir à ce sujet les matériaux recueillis dans notre ouvrage *Métaphysique du sexe*), ne vient même pas à l'esprit de Reich. L'abandon passif du Moi et la décharge de l'énergie orgonale cosmique chez l'individu par l'orgasme complet - telles sont les limites de la vision de la vie et de l'éthique de Reich.

Nous désirons maintenant étudier comment Reich s'attaque plus spécifiquement aux formes de toute société traditionnelle à partir d'une révision des théories de Freud. Celui-ci avait affirmé que la force motrice fondamentale du psychisme humain, c'est le principe de plaisir (*Lustprinzip*) ; mais il reconnut par la suite l'existence d'une autre pulsion, également fondamentale à ses yeux, tournée vers la destruction (*Todestrieb*). Avec en plus la théorie générale du refoulement, employée pour montrer que lorsque les possibilités de satisfaction de la deuxième pulsion, la pulsion destructrice, sont bloquées, celle-ci change de plan et peut se manifester sous deux formes : le sadisme, quand elle se tourne vers l'extérieur, vers les autres ; le masochisme, quand elle se tourne vers l'intérieur, vers soi-même. Reich, pour sa part, nie cette dualité freudienne des pulsions. A ses yeux, seule est primaire la pulsion orgasmique au plaisir, décharge de l'énergie orgonale primordiale. L'autre instinct, l'instinct de mort et de destruction, sous son double aspect sadique et masochiste, serait un instinct dérivé. II ne serait qu'une conséquence de la répression du premier instinct, lorsque des structures sociales, des inhibitions, l'impuissance orgasmique donnent naissance à une charge énergétique comprimée qui, par déviation, se manifeste précisément sous des formes pathologiques et destructrices, sadiques ou masochistes. Ces formes de pathologie sexuelle, une fois transposées, se retrouveraient aussi dans les principaux traits d'un certain type de société.

Sur le plan politique et social les tendances sadiques donneraient naissance à l'orientation autoritaire de la personnalité, au plaisir de dominer des êtres assujettis, au défoulement de l'instinct de mort dans la persécution des ennemis (le « capitaliste », le « juif », le « communiste » et ainsi de suite, selon les idéologies). Les tendances masochistes, elles, seraient à la base de la mentalité grégaire, du plaisir de la soumission, avec une propension pour le « culte de la personnalité », la discipline, pouvant aller jusqu'au sacrifice de soi. Les deux orientations, active et passive, sont dans une certaine mesure complémentaires et dévoilent selon Reich le vrai fondement caché de tout système hiérarchique et des tendances guerrières, « agressives », etc., qui se présentent alors comme des complexes dont l'origine relève clairement de la pathologie sexuelle. A ce sujet, Reich met dans le même sac le patriarcat, les régimes militaristes, « fascistes », le capitalisme, le communisme soviétique (parce qu'autoritaire), etc. En somme tout l'univers des « patristes » que Rattray Taylor a voulu décrire.
Certains n'ont pas hésité à faire appel à l'ethnologie pour en tirer la confirmation. Malinowski et une Américaine qui s'était improvisée ethnologue, Margaret Mead, ont comparé deux peuples sauvages vivant dans des milieux analogues. L'un d'eux, dont la société était matriarcale, connaissait une liberté sexuelle totale dés l'enfance, menait une vie pacifique, sans névroses ; le second, caractérisé par une organisation familiale patriarcale et autoritaire, ainsi que par une limitation de la vie sexuelle, présentait « les mêmes traits que la civilisation européenne » : agressivité, individualisme, tendances guerrières, etc. De telles constatations, purement factuelles, avec des relations de cause à effet hâtivement établies, ne sont des révélations que pour ceux qui estiment qu'il faut partir de l'inférieur pour expliquer le supérieur et des sauvages pour expliquer l'humanité civilisée. On pourrait rappeler ici la sage remarque de Dumézil, à savoir qu'il n'y a rien dont on ne puisse, avec un peu de bonne volonté, trouver une confirmation apparente en puisant aux matériaux ethnologiques.
Mais en ce qui concerne l'« agressivité » conçue comme une sorte de *rabies* due à un principe de plaisir entravé, Reich et d'autres (comme par exemple De Marchi, un auteur dont nous nous occuperons sous peul s'abstiennent de nous expliquer les inhibitions sociales et sexuelles ou la peur de se perdre dans le plaisir dont souffrent, c'est évident, de nombreux animaux sauvages dangereusement agressifs. La limite du ridicule est franchie lorsqu'on croit sérieusement que des hommes comme Alexandre, Tamerlan, César, Napoléon, Frédéric II, etc., n'auraient jamais été ce qu'ils furent s'ils avaient reçu une

bonne éducation sexuelle, non inhibée, en dehors de familles patriarcales et d'une société « cuirassée ». L'étrange, au contraire, c'est que, sur le plan individuel, aucun grand conquérant n'a mené une vie puritaine - à moins bien sûr de supposer avec Reich que, tout en aimant les femmes, les grands conquérants aient été affectés d'« impuissance orgasmique ». On est donc en présence d'un ensemble d'absurdités et de sottises, et l'arrière-plan existentiel régressif de cette sexologie appliquée à l'interprétation de la société est évident. Nous retournerons contre ces auteurs leur propre méthode interprétative en affirmant que la pulsion qui les a conduits à salir et à abaisser, au moyen d'une pseudo-science analytique et d'une conception pan-sexualiste et effrénée de la vie, les formes de toute civilisation supérieure - lesquelles sont inséparables des principes de l'autorité, de la hiérarchie, de la virilité, de la discipline et du style guerrier (à ne pas confondre avec l'« agressivité » hystérique et l'« impérialisme ») - est précisément le signe d'un instinct agressif inconscient (sadique ou masochiste, au choix), de sorte que Reich et les autres auraient eu besoin eux-mêmes de se faire psychanalyser. II est à peine besoin de dire que les dispositions au commandement et à l'obéissance sont intrinsèques à la nature humaine et n'ont en général rien à voir avec des faits sexuels : la *libido dominandi* et la *libido servendi* n'en sont que des formes dégénérées. II y a possibilité d'un dépassement de soi aussi bien chez celui qui, investi d'une autorité, exerce un pouvoir comme si c'était un devoir, que chez celui qui établit de façon libre un rapport de dépendance, de subordination et de loyauté envers un supérieur : c'est d'ailleurs ce que nous a montré, en Europe et hors d'Europe, le monde féodal sous ses meilleurs aspects.

En second lieu, se dévoile ici ce à quoi nous avons fait allusion au début, à savoir que le fondement même de ces théories, c'est, contrairement à ce qu'on pourrait penser, une conception primitive et assez banale du sexe. Quand Reich, en effet, contre Freud, cherche à expliquer sadisme et masochisme comme de simples complexes secondaires pathologiques dus au refoulement, il tombe dans une grave équivoque et montre qu'il ignore les dimensions effectives de la pulsion sexuelle, dès lors qu'on considère ses manifestations les plus profondes et les plus intenses. Car si l'on peut dire qu'il y a un sadisme et un masochisme comme phénomènes pervers, il se trouve aussi que l'un et l'autre peuvent n'être que des accentuations d'aspects toujours présents et inhérents à tout amour érotique intense, lequel comporte justement un facteur de destruction (lié à l'impulsion à la « transcendance » que Reich a pressentie, mais de manière fugace et erronée). Les thèmes amour-mort, volupté-

destruction sont bien plus que de simples projections psychopathiques de poètes romantiques ou décadentistes. Ils reviennent partout dans l'histoire de l'*eros*. C'est ainsi par exemple que de nombreuses divinités antiques du sexe, du plaisir et de l'orgie furent en même temps des divinités de la mort et de la folie destructrice. On peut rappeler notamment la déesse Ishtar pour la sphère méditerranéenne, la déesse Durgâ pour le monde indien, la déesse Hathor-Sechmet de l'ancienne Égypte (pour ne pas parler du dionysisme). Et en raison de leur aspect destructeur, elles furent aussi parfois des déesses de la guerre. Ainsi, chose plutôt ironique, nous voyons que les revendications en faveur d'une liberté sexuelle absolue ont pour contrepartie, et même pour condition, le fait de n'envisager la pulsion sexuelle, qu'on croit pouvoir placer à l'origine de tout, que sous ses formes les plus incomplètes et les moins intéressantes.

3

Luigi De Marchi est un auteur italien qui se situe dans la même mouvance que Rattray Taylor et Reich (il a d'ailleurs fait connaître Reich, tout en l'exaltant, avec une traduction de morceaux choisis parue sous le titre *La teoria dell'orgasmo*) et qui a publié un livre intitulé *Sesso e Civiltà* (Sexe et Civilisation). L'arrière-plan, déterminé par une certaine « équation personnelle », est le même. De Marchi ignore les références générales d'ordre doctrinal qui sont nécessaires pour analyser clairement de nombreux aspects historiques et spirituels de la question sexuelle, et chez lui se manifeste le même *animus* contre les idéaux et les structures de toute civilisation supérieure, *animus* qui le pousse à réclamer une liberté sexuelle d'inspiration naturaliste. Prises en elles-mêmes, certaines critiques et certaines exigences réformistes de De Marchi sont acceptables ; mais lorsqu'il s'agit de proposer quelque chose de positif, il tombe dans de véritables absurdités à cause de la perspective égalitaire qui est la sienne et à laquelle il applique une ferveur apostolique. II ne sera donc pas inutile d'étudier cas par cas les idées de cet auteur, car cela servira à préciser et à développer dans le détail ce que nous avons déjà dit, ainsi qu'à formuler une mise au point définitive.
Une grande partie du livre de De Marchi est consacrée à la dénonciation du complexe « sexophobe », en soi et sous ses différentes manifestations historiques. II est facile à notre auteur de montrer que l'idée selon laquelle la sexualité est toujours quelque chose de honteux, de coupable, d'impur, d'opposé aux valeurs spirituelles, est au fond une anomalie, puisque l'histoire et l'ethnologie connaissent des peuples et des civilisations qui non seulement

n'ont pas ignoré la sexualité, mais l'ont même sacralisée. II est donc légitime de rejeter l'équation puritaine et sexophobe entre refoulement érotique et civilisation. Du reste, c'est ce qu'avait déjà soutenu Vilfredo Pareto en montrant par des exemples concrets qu'une certaine liberté des moeurs n'implique pas nécessairement la décadence et la disparition de toute vertu supérieure : ni chez les peuples, ni chez les individus, comme le prouve, sur ce dernier point, le cas de plusieurs grands personnages de l'histoire.

Mais si cette idée est juste en général, il faut faire des réserves précises lorsqu'on cherche, tout comme De Marchi, des arguments auprès des populations sauvages, donc dans les matériaux ethnologiques. On devrait en revanche se limiter aux civilisations supérieures, et ce pour deux raisons : d'abord parce que les peuplades primitives - répétons-le une fois de plus - ne sont absolument pas les peuples des origines, mais généralement des restes dégénérés d'une humanité primordiale, des branches latérales sans avenir qui se sont détachées du tronc central de l'espèce humaine et qui se sont perdues dans des voies sans issue ; en second lieu parce qu'il serait facile de montrer que bien souvent les « primitifs » connurent des tabous sexuels inhibiteurs pires que ceux de la société bourgeoise.

II est plus important de souligner qu'il faut établir des distinctions dans le cadre des civilisations proprement dites, et il est à ce sujet évident que l'attention et les sympathies de De Marchi vont presque exclusivement aux civilisations et aux sociétés que Rattray Taylor appelle « matristes » et Bachofen gynécocratiques, aphrodisiennes ou démétriennes. Ces civilisations et sociétés ne sont pas seulement caractérisées par la reconnaissance de l'importance et même de la sacralité du sexe, donc par un refus de la sexophobie, mais surtout par un abandon naturaliste au sexe, par une vision « physique » du monde excluant la transcendance, par la prééminence de la femme et par une promiscuité niveleuse, avec une orientation pacifiste. Dans un précédent chapitre nous avons rappelé le lien existant entre l'esprit de ces civilisations et le « droit naturel », placé à Rome sous la protection de divinités féminines et de la plèbe. II est donc essentiel de préciser que ceux qui ont établi une relation entre la décadence d'une civilisation et le culte du sexe se sont souvent référés, pour ce faire, à une sexualité de type aphrodisien, « féminin » et dévirilisant. Dans ce cas, il n'est donc pas question de parler *sic et simpliciter* de sexophobie.

II suffit de jeter un coup d'oeil à son livre pour s'apercevoir que la polémique anti-sexophobe de De Marchi part d'un idéal et d'une vision de la vie intrinsèquement liés à ce type naturaliste de civilisation. C'est ainsi qu'il exalte

par exemple certains aspects de la civilisation étrusque (qui lui rappellent, cela est significatif, la « communion naturaliste » de quelques populations primitives des Mers du Sud), en face de laquelle les Romains se présentèrent comme les « Prussiens de l'époque » (heureuse expression empruntée à R. Aldington, mais qu'on pourrait aussi inverser en disant que les Prussiens, sous bien des aspects, ont été les Romains de leur époque, car ils reproduisaient certaines vertus fondamentales de ces derniers). Et ici apparaît l'erreur la plus grave, qui porte préjudice à tout ce qu'il peut y avoir de valable et d'acceptable dans les thèses de De Marchi : l'idée, que nous avons déjà trouvée chez Rattray Taylor, selon laquelle moralisme sexophobe, mépris de la femme, refoulement puritain et autres choses du même genre, sont des phénomènes inséparables de toute civilisation virile, patriarcale, antidémocratique et guerrière. Tout cela est lubie pure et simple. En réalité, les civilisations supérieures purent repousser tout égalitarisme, cultiver des valeurs éthiques et guerrières sévères, mettre à sa juste place la femme sans lui accorder le rôle qu'elle joua dans les sociétés aphrodisiennes et démétriennes, mais n'en tombèrent pas pour autant dans la sexophobie puritaine. Comment De Marchi peut-il donc affirmer sérieusement que « depuis que le monde est monde il n'y a jamais eu de place pour l'amour dans toutes les civilisations militaristes ? » Alors que le mythe associa en profondeur Mars et Vénus, alors que toute femme digne de ce nom sera toujours plus attirée par le guerrier que par la virilité équivoque et ivre du corybante, alors que même dans la vie la plus banale on sait l'attirance qu'exercent sur la femme les uniformes. Une chose est donc de mettre la femme à sa juste place, une autre d'être un misogyne moraliste. La sujétion dans laquelle les civilisations normales et androcratiques tenaient la femme n'était pas synonyme de mépris ni d'humiliation du sexe féminin. Des millénaires d'histoire enseignent d'ailleurs qu'en général la femme se trouva fort bien dans cette position d'infériorité présumée (n'en déplaise à Pierre Loti et à ses *Désenchantées*[1] et sut développer des possibilités de « femme absolue » et un *ars amandi* à faire rêver nos contemporaines émancipées. Elle n'eut besoin ni de « revendications » ni d'une « agitation » analogue à celle qu'ont répandue comme un virus, dans les classes sociales modestes, les éveilleurs de la « conscience de classe ».

Par conséquent, constater que dans certaines civilisations le sexe put voir son importance reconnue et même investir le domaine du sacré ne doit pas amener à ne voir que les situations où tout cela se réduisit à des formes inférieures ou régressives, aphrodisiennes et naturalistes. On doit au contraire affirmer que dans toute civilisation traditionnelle complète les valeurs ascétiques et

guerrières purent être cultivées en même temps que les valeurs érotiques, selon diverses voies et en fonction de différentes vocations. En Inde, par exemple, nous trouvons une « voie du désir » (*kâma-mârga*) aux côtés de celles de la connaissance (*vidyâ-mârga*), de la haute ascèse (*tapas-mârga*) et de l'action (*karma-mârga*). L'Inde, la Chine et l'Islam nous montrent la coexistence d'une organisation sociale « androcratique », reposant donc sur la suprématie masculine, et d'une vie érotique extrêmement développée. Dans le cas précis de l'Islam, même De Marchi ne peut pas ne pas l'admettre, lui qui voit dans cette civilisation une « toute-puissance de l'homme et un anéantissement presque total de la femme » (on sait ce qu'il faut penser de ce soi-disant « anéantissement »? et, en même temps, une grande importance accordée à l'amour et à la sexualité. Mais il faudrait ajouter aussi le caractère guerrier - dans la terminologie de De Marchi et de Reich : « agressif » - de l'Islam. Du reste, on peut aussi se référer à la Rome antique, non seulement parce que ces « Prussiens de l'époque » reconnurent la dignité de la femme, et même de la matrone, mais également pour qu'on ne confonde pas la sexophobie puritaine avec la nécessité d'une mesure, d'une certaine distance, d'une certaine dignité masculines. Ce fut justement Caton l'Ancien, auquel De Marchi s'attaque en raison de l'« extrémisme militariste » de son *Delenda Carthago*, qui fournit l'exemple d'une ligne de conduite tolérante et digne ; comme l'a rappelé Pareto, lors d'une célébration des *Floralia*, Caton se retira discrètement au lieu de fulminer et de lancer des anathèmes, afin que le peuple ne fût pas privé du spectacle habituel que ces fêtes comportaient, à savoir la dénudation complète de jeunes femmes ; et à un jeune homme qui cherchait à se cacher parce qu'on l'avait vu sortir d'une « maison close » de l'époque, Caton dit qu'il n'y avait pas de quoi avoir honte, mais simplement qu'il ne fallait pas faire de ces maisons son domicile permanent.
Inutile de dire que De Marchi lance une offensive générale contre la sexophobie du christianisme et de la civilisation chrétienne, en rapportant toutes sortes de témoignages, selon la même méthode que Rattray Taylor. Haine théologique du sexe, refoulement, mortification de la « chair » ennemie de l'esprit, conception du mariage comme une triste nécessité - remède pour soigner l'infirmité de la concupiscence (Saint Augustin), toléré en vue de la seule procréation. Toute une orientation sexophobe qui ne fit que s'accentuer avec le protestantisme et le calvinisme. II faudrait cependant savoir de quoi il s'agit ici pour pouvoir parler effectivement de déviation. Celle-ci vient essentiellement d'une équivoque. Le monde pré-chrétien et non-chrétien, nous l'avons dit, souvent ne refusa pas le sexe, lui accorda même une valeur sacrée

et mystique, mais fut très loin de voir en lui la seule voie offerte pour conférer un sens supérieur à la vie et pour mener l'homme au-delà de son individualité fermée, vers la transcendance. Pour atteindre ce but, la voie indiquée fut généralement celle de l'ascèse et du détachement, laquelle ne convient qu'à une minorité et suppose une qualification et une vocation particulières (du reste, on peut en dire autant des potentialités du sexe, lorsqu'on a en vue ce but supérieur). Celui qui suit cette voie doit naturellement se tenir éloigné du sexe et de la femme, qui sont pour lui un danger. Son précepte sera donc l'abstinence, non comme refoulement et « mortification de la chair », mais comme technique objective pour détacher la force profonde du sexe de son objet habituel et la mettre au service d'un autre but.

Or, l'équivoque du christianisme a consisté à vouloir placer les valeurs ascétiques à la base d'une morale destinée à tous. Non seulement à ceux qui se tournent vers la transcendance extra-mondaine, mais aussi à ceux qui vivent dans le monde et auxquels on ne peut demander une négation ascétique de l'existence, sexe compris, mais au mieux une certaine « sacralisation » de cette existence. On retrouve d'ailleurs cette équivoque à l'origine d'autres normes de la morale chrétienne originelle, normes qui ne peuvent être valables que dans le cadre de disciplines ascétiques, et même d'un type particulier de celles-ci. On peut rappeler par exemple la nécessité de tendre l'autre joue, l'imitation des lys de la vallée, le fait de haïr père, mère et frères, d'abandonner tous ses biens, etc. : autant de préceptes qui, détachés du plan ascétique, deviennent de pures absurdités. Des considérations analogues pourraient s'appliquer au mariage indissoluble, rituel et sacramentel ; comme nous l'avons indiqué en une autre occasion[(3)], il ne peut concerner qu'un type exceptionnel d'union, connu également par d'autres civilisations (parfois même sous des formes plus radicales d'indissolubilité « héroïque », l'épouse allant jusqu'à suivre son mari dans la mort), et non les unions de l'écrasante majorité des hommes et des femmes - surtout à des époques où la religion a cessé d'être une force vivante et, plus encore, dans une société bourgeoise. Toutes les déformations, les absurdités, toutes les formes de sexualité pathogènes et puritaines que De Marchi dénonce dans un long *excursus* parmi l'histoire des moeurs de la sphère chrétienne viennent uniquement de cette confusion illégitime de deux domaines bien distincts. Mais il faut en même temps souligner le caractère unilatéral d'une conception qui ne sait qu'exalter le sexe et qui ne voit dans les valeurs ascétiques que des phénomènes d'inhibition et de masochisme. II nous suffira de rappeler l'exemple classique du Çivaïsme : Çiva, divinité de certains cultes orgiaques, est aussi une divinité des ascètes, et son emblème, le *lingam*

(le phallus), est également porté par eux parce qu'il ne symbolise pas seulement la virilité animale génésique, priapique, mais aussi la virilité spirituelle, qui agit chez les ascètes.

On en peut pas nier la responsabilité imputable au christianisme, en raison de l'équivoque signalée, dans la façon déviée, qui s'est imposée en Occident, de considérer le sexe et ce qui s'y rapporte. Mais on peut dire à ce sujet que les phénomènes véritablement négatifs se vérifièrent lorsque le monde occidental réduisit la religion à une simple morale et lorsqu'on se rapprocha de l'époque bourgeoise. C'est alors que naquit justement le « vertuisme » (la religion de la « vertu »), pour reprendre cette heureuse expression de Pareto, lequel l'a d'ailleurs associé à d'autres « religions laïques »tout aussi fanatiques que les religions dogmatiques, à savoir les religions du Progrès, de la Démocratie, de l'Humanité et du reste. Avant cette période, les choses ne furent pas aussi noires que l'affirment De Marchi et compagnie lorsqu'ils étudient, par exemple, le Moyen-Age, la Renaissance, le XVlll^{e} siècle. Le Moyen-Age connut en fait une grande liberté sexuelle et une certaine absence de préjugés. On peut rappeler la promiscuité des bains, le devoir d'hospitalité qui faisait obligation aux jeunes femmes de coucher avec les chevaliers qu'on avait accueillis, tandis que dans les textes épiques on trouve fréquemment des cas de femmes et de jeunes filles qui prennent elles-mêmes l'initiative érotique (chose qui devrait enthousiasmer De Marchi - voir la p. 252 de son livre - mais qui est une forme d'impudence qu'un type d'homme un peu différencié ne trouverait pas très excitante) ; enfin, en plein siècle d'or de la chevalerie et en marge des guerres de religion, le droit guerrier courant présente un aspect qui, au fond, n'est pas complètement antipathique : le droit de violer les femmes réticentes des cités conquises. II faudrait aussi parler de l'« amour platonique » médiéval et de son « mystère », car il s'agit en réalité de choses assez différentes de celles supposées par De Marchi, Rattray Taylor, et par les manuels de littérature et d'histoire des moeurs. Ainsi que nous l'avons expliqué dans notre ouvrage *Métaphysique du sexe*, il s'agissait souvent de formes particulières d'initiation érotique comportant des dimensions ignorées de l'« amour simple et naturel », donc primitivement charnel et à la base de « décharges orgasmiques complètes », pour employer la terminologie de Reich.

De Marchi n'aperçoit pas beaucoup de liberté sexuelle pendant la Renaissance, ni même au XVIIIe siècle, le siècle de Casanova. Ici aussi, ses idées dévoilent leur manque de fondement. II affirme que la proverbiale frivolité du siècle des Lumières ne doit pas faire illusion, car la « corruption » et la licence étaient le monopole d'une classe fermée qui aurait « profité de son isolement hermétique

et de ses privilèges héréditaires », tout en continuant à respecter, formellement, les moeurs traditionnelles, et même à écraser quiconque les critiquait ou « tentait de soustraire les masses populaires à leur sujétion ». Mettons donc les choses au point en disant, tout d'abord, que bien souvent il n'était pas tant question d'hypocrisie, comme dans la société bourgeoise qui allait suivre, que d'une certaine ironie, d'un certain détachement, du vernis de bon goût que réclame toute sexualité libre mais non vulgaire. Il est surtout important de souligner que si un certain type humain supérieur peut s'accorder, en tant que tel, une liberté sexuelle plus étendue, ce serait une erreur très grave de donner cette liberté à n'importe qui, et ce non en vertu d'un privilège social artificiel, mais en raison des conséquences dangereuses que cette liberté entraîne forcément pour une femme ou un homme ordinaires. On sait que l'Antiquité classique connut une formule qui disait : « Il n'est pas permis à tous d'aller à Cythère ». Toute attaque contre les tabous sexuels au nom d'une liberté sexuelle aveugle, d'inspiration démocratique, est une absurdité. Mais telle est précisément l'orientation de De Marchi. C'est ainsi qu'il s'en prend également aux romantiques, à Byron et à Nietzsche. Pourquoi ? Parce qu'ils se seraient révoltés et auraient affirmé une liberté anticonformiste « par-delà le bien et le mal » pour quelques élus, pour des êtres d'exception, au lieu de promouvoir une réforme globale des moeurs sexuelles. Répétons-le : cette idée est un non-sens. La liberté mise à la portée de tous est inévitablement destinée à se transformer en licence, en dissolution, en simple animalité non réfrénée. Nietzsche a eu à ce sujet une formule définitive, valable pour toutes les époques, lorsqu'il a dit qu'un homme ne peut se permettre certaines choses, sans tomber dans la « corruption » et la « décadence », que dans la mesure où il est aussi capable d'y renoncer, de se dominer lui-même à tout moment. Ce qui, bien évidemment, sera toujours le propre d'une minorité. Mais c'est là un point sur lequel nous reviendrons.
Comme ailleurs, dans l'analyse faite par De Marchi du romantisme et des courants crépusculaires et décadentistes de la fin du siècle dernier, on trouve de bonnes réflexions mêlées à des interprétations erronées. Aucun « progrès » n'aurait été réalisé grâce à ces courants ; certes, ils exaltèrent le sexe, mais uniquement en termes de transgression, reconnaissant donc implicitement au sexe le caractère négatif et coupable que lui avait attribué la conception puritaine, accentuant même ce caractère en l'associant au crime, à la cruauté, à la perversion. A ce sujet, De Marchi parle d'une « tentative d'évasion sadique de l'étau des tabous » (on retrouve ici les lubies de Reich sur l'origine du sadisme), donc d'un phénomène finalement pathologique. « La sexualité reste

péché, et même le péché par excellence » ; et on la goûte justement parce qu'on la croit telle. La critique est juste, car éprouver du plaisir en faisant une chose simplement parce que cette chose est interdite et « mauvaise » implique précisément qu'on lui accorde les mêmes contenus que ceux qui, pour leur part, s'en abstiennent. Mais il ne faut pas aller plus loin dans le raisonnement ; il faut se rendre compte de la situation, prévenir le danger d'affadissement lorsque toute tension est éliminée, lorsque tout semble permis et naturel. Sur ce « sadisme », qui peut n'avoir rien de pathologique, nous renvoyons le lecteur à ce que nous avons écrit plus haut.

Ensuite, ce ne sont plus des absurdités mais des énormités qu'on rencontre lorsque De Marchi voit des transpositions politiques de la « psychose sadique romantique » dans le mythe du surhomme (quoi qu'on puisse penser des aspects problématiques de ce mythe) et lorsqu'il applique le rapport de cause à effet « moralisme sexophobe-impérialisme militariste » à des phénomènes comme le fascisme, le national-socialisme et autres. Au sujet du fascisme, que celui-ci ait présenté de nombreux traits moralistes bourgeois, qu'il ait eu des préjugés sexuels à peu près semblables à ceux du régime démocrate-chrétien en vigueur en Italie au moment où nous écrivons ces lignes, c'est un fait que personne ne peut nier sincèrement. Mais c'est chose à ne pas croire de constater que De Marchi trouve à redire, et voit là un argument, dans le fait que « Mussolini, lorsqu'il voulait disqualifier des personnes ou des peuples, les accusait d'être féminins ». Nous voudrions lui demander s'il se serait senti flatté au cas où nous aurions commencé ces considérations par les mots : le livre *Sexe et Civilisation* de l'écrivain féminin, ou efféminé, De Marchi appartient à la même tendance. Tout cela confirme de nouveau que pour lui sexualité et indifférenciation ne font qu'un, étant donné que la conséquence évidente de cette critique adressée à Mussolini, c'est que pour l'homme être « féminin » serait une excellente chose, et non une dégénérescence (de même, contrepartie logique, qu'être masculin dans le cas de la femme). D'ailleurs, ce qu'il peut y avoir de juste dans les observations sur un certain puritanisme bourgeois du fascisme, l'est déjà beaucoup moins dans le cas du national-socialisme. Laissons de côté Hitler, non sans nous demander de nouveau ce que De Marchi veut reprocher à Hitler en l'accusant de « misogynisme hystérique » parce que celui-ci a écrit que « les masses sont comme les femmes », lesquelles obéissent volontiers à l'homme et fuient les faibles (malheureusement, ce n'est pas aux femmes, mais carrément aux prostituées qu'il faudrait comparer les masses - le rapide passage des « rassemblements immenses » d'hier à l'actuel engouement démocratique en Italie et en

Allemagne en étant une des innombrables preuves). Pour le reste, une assez grande liberté sexuelle fut tolérée en Allemagne, y compris sous le national-socialisme, lequel forgea le mot d'ordre *Das Kind adelt die Frau* (L'enfant ennoblit la femme) pour la défense des filles mères, et qui fut dans tout le monde moderne le seul régime qui eut le courage de prendre une initiative s'inspirant de certaines idées exprimées par Platon dans *La République*, initiative qui devrait susciter l'enthousiasme de De Marchi, étant donné qu'il souhaite la création de « cercles et communautés de l'amour libre ». Partant de l'idée que la guerre opère une sélection à rebours puisqu'elle fauche surtout les meilleurs éléments, les plus forts et les plus courageux, d'une nation, pour compenser ce phénomène, pour y remédier en quelque sorte en vue de la postérité, furent créés en Allemagne pendant la dernière guerre trois centres où pouvaient se rendre librement des jeunes femmes répondant à certains critères raciaux pour y rencontrer une élite de combattants en permission ; des relations sexuelles s'y établissaient et on laissait aux couples le choix de se marier ou non ; les enfants pouvaient éventuellement, si on le désirait, être pris en charge par l'État, plus précisément par un institut de la S.S. appelé *Lebensborn* (Source de vie). On voit donc que le parti-pris antifasciste de De Marchi le pousse à formuler des jugements particulièrement primaires.

Certaines critiques acceptables touchent à d'autres domaines, par exemple quand De Marchi fait la psychanalyse du fondateur de la psychanalyse, de Freud, découvrant dans toute sa « science »une sorte de vengeance satisfaite contre les tabous sexuels dont Freud lui-même fut une victime passive, ainsi que le plaisir de contaminer, car le fondateur de la psychanalyse ne sut voir du sexe, tout comme les puritains, que les aspects les plus bas et les plus sales. De Marchi affirme qu'avec Freud on eut la confirmation définitive et « scientifique » de « cette saleté satanique et dégoûtante du sexe prêchée avec tant d'emphase par la religion et la morale traditionnelles ». D'où une conception de la condition humaine encore plus sombre que la conception chrétienne « car privée de la lumière de l'expiation et du salut ». De Marchi rappelle opportunément le jugement de Maurice Blondel sur Freud : « II sut voir dans l'homme le porc, et il en fit un porc triste ». Sa critique s'adresse ensuite, en suivant la même direction, à toute une série d'écrivains et de romanciers contemporains, les Moravia et compagnie, qui s'agitent dans les mêmes bas-fonds et ont en commun la même conception négative et déviée du sexe, dont ils ne mettent en évidence que les aspects les plus sordides.

Naturellement, les moeurs de la société bourgeoise, en particulier celles des deux « superpuissances », l'Amérique et la Russie, prêtent facilement le flanc

aux attaques de De Marchi. Celui-ci a raison de constater l'existence d'un « vertuisme » sexuel vers lequel convergent aujourd'hui les mouvements politiques les plus opposés ; c'est une sorte de dogme tacitement admis, indiscuté, que ne touchent pas toutes les professions de foi réformistes ou révolutionnaires affirmées par certains de ces mouvements dans tant d'autres domaines. De Marchi rappelle que la Révolution française, le socialisme et le syndicalisme furent puritains et sexophobes ; quant à la révolution communiste, elle ne tarda pas à se mettre au diapason avec Staline. La tendance consiste ici à réduire la sphère sexuelle à un simple « accident », à quelque chose privé de « complications décadentistes », au fait physique brut et « sain » qui est permis aux camarades des deux sexes lorsque ceux-ci ne peuvent vraiment plus s'en passer, la femme désormais « libre » étant avant tout conçue comme une travailleuse et une procréatrice. Toute passion et toute profondeur sont exclues de l'*eros* pour la plus grande gloire de la « patrie soviétique » et des différents plans économiques. De Marchi peut donc affirmer à bon droit que la Russie soviétique est aujourd'hui parvenue à des résultats puritains très brillants, des résultats que le clergé lui-même ne put jamais obtenir. Quant à la Chine communiste, elle est allée encore plus loin dans la même direction.
Tout aussi exacte est l'analyse des moeurs américaines et du malaise profond qui frappe la vie sexuelle, en dépit des apparences, aux États-Unis. L'origine de ce malaise, il faut la faire remonter à la conception puritaine des débuts, qui idéalisa la femme sur une base sexophobe. Jusqu'à l'époque victorienne la femme fut conçue comme un être supérieur, spirituel, et l'on affirma qu'il était offensant de « supposer » que la femme pouvait éprouver des émotions sexuelles ou bien que, les éprouvant, elle pût s'y abandonner et en jouir. On accola ainsi à la femme un *cliché*(4) de « dignité » et d'élévation morale qu'elle accepta et qui ensuite, de pair avec l'émancipation féminine, créa une légion de femmes sexuellement inhibées, plus ou moins anesthésiées et frustrées, avec pour contrepartie l'homme qui se consacre à des tâches purement matérielles, qui se laisse dominer par la femme, qui la « respecte » au sens le plus stupide du terme, ou bien qui se conforme par réaction au petit « dur », au violent, au gangster entouré de ses « poupées ». D'où un manque de relations vraies entre les deux camps, entre les deux sexes. D'où aussi une série de compensations et de défoulements - les excès des *beatnicks*, l'alcoolisme, la frénésie du jazz, etc. - autant de phénomènes qui ne font qu'aggraver la situation.

On peut imaginer ce que dit De Marchi lorsqu'il examine les moeurs italiennes. Mais il est singulier qu'il n'ait pratiquement pas parlé de l'Europe centrale, des pays nordiques, d'une partie au moins de la France, où la situation est différente et se présente, en matière de moeurs sexuelles imprégnées de franchise et d'amitié, d'une manière assez satisfaisante.
Cependant, lorsque De Marchi passe de la critique dans le domaine historique et général au problème du sexe aujourd'hui, et cherche à définir une nouvelle morale sexuelle, il ne se rend pas compte, d'une part, de la situation réelle, notamment pour des pays comme l'Italie ; de l'autre, il se remet à prêcher absurdement cette nouvelle éthique au premier venu. En ce qui concerne des questions du même ordre, De Marchi se prononce pour le divorce, ce en quoi on ne peut qu'être d'accord avec lui lorsqu'on songe à ce qu'est devenue pratiquement, dans la société bourgeoise actuelle, l'idée de l'« union indissoluble » défendue par l'Église catholique, sur la base, d'ailleurs, de l'équivoque que nous avons expliquée[5]. En second lieu, il est favorable au contrôle des naissances, et on peut aussi le suivre sur ce terrain, tout en soulignant une certaine incohérence, parce que concrètement la plupart des mesures anticonceptionnelles les plus sûres s'accordent mal avec la pure spontanéité sexuelle, instinctive et naturaliste, qu'il prône par ailleurs[6]. On peut également être d'accord avec De Marchi lorsqu'il combat la prostitution, voyant en elle le pendant logique de ce qui subsiste du vertuisme bourgeois, de sorte que la formule la plus efficace pour surmonter la prostitution serait : émancipation féminine + liberté sexuelle. En effet, la prostitution professionnelle est très limitée dans les pays d'Europe centrale et d'Europe du Nord du fait que cette double condition y est satisfaite dans une certaine mesure.
Quant à l'éthique sexuelle, s'il faut souhaiter moins de conformisme, plus de sincérité, de courage, de réalisme, de clarté entre les sexes, il ne faut pourtant pas dépasser une certaine limite, surtout lorsqu'on veut que certains principes soient valables pour tous les individus indistinctement. Nous avons déjà dit qu'une liberté plus grande à l'égard du sexe ne convient que dans le cadre de l'éthique propre à une minorité, dont la formation intérieure la met à l'abri des dangers que cette liberté ferait courir aux autres. De Marchi devient presque humoristique lorsqu'il inclut parmi les « revendications sociales », parmi les « droits inaliénables de la personne humaine », la liberté sexuelle, qui vient s'ajouter aux libertés d'opinion, de culte, de réunion, de résidence et à toutes les autres belles « conquêtes » de la démocratie, laquelle, d'ailleurs, n'a rien à objecter contre cette « revendication » supplémentaire. Ici, comme dans

d'autres domaines, il faudrait rappeler les paroles du Zarathoustra nietzschéen, qui n'était pas intéressé par le fait d'être libre *de* quelque chose (des restrictions), mais qui évoquait la liberté *pour* quelque chose, et qui affirmait que la plupart des hommes perdent toute valeur lorsqu'ils ne servent plus. Donc, libre *pour quoi* ? Pour restaurer l'atmosphère des anciennes sociétés « aphrodisiennes » indifférenciées, naturalistes, pacifistes et humanitaires, avec la domination tacite et presque fatale de la femme ? Mais c'est justement vers cela que s'orientent certains secteurs de la civilisation contemporaine, parallèlement à un climat diffus et chronique de sensualité, à une domestication continue et insidieuse de l'homme par le sexe et la femme, avec pour conséquence la décadence de toute valeur virile supérieure et de toute spiritualité authentique, conformément à ce qui s'est toujours vérifié durant les phases finales et crépusculaires de tant de cycles de civilisation. Les dangers d'une liberté sexuelle illimitée sont d'ailleurs encore plus grands dans le cas d'un peuple comme le peuple italien qui, plus pour des raisons raciales que sous l'effet des préjugés traditionnels, ne présente guère dans le domaine sexuel les dispositions les plus heureuses. Il semble par exemple que les jeunes filles italiennes, le type sophistiqué mis à part, soient incapables d'être autre chose que de petites oies blanches ou des femmes vulgaires. II est facile de parler d'émancipation économique et de liberté sexuelle comme remèdes à la prostitution. Mais cette liberté, pour ne pas être corruptrice, suppose que la femme ait acquis une personnalité solide, ce qui n'est toujours pas le cas aujourd'hui en dépit de toutes les conquêtes et revendications féminines sur le plan matériel et pratique. En Italie la dernière guerre n'a provoqué qu'un accroissement de la corruption à la petite semaine, banale ou mercenaire ; et d'une récente enquête sur les call-girls italiennes il résulte que la mentalité dominante parmi elles ne diffère pas beaucoup de celle des petites bourgeoises en quête d'un mari et désireuses de « s'installer » : on est très loin de la jeune femme qui aspire à une liberté réellement anticonformiste et qui en fait usage.

Mais même dans le meilleur des cas, si l'on suit les thèses de De Marchi et des autres auteurs de même tendance, la perspective consisterait à passer d'une sexophobie sombre, sadique et puritaine à une joyeuse insouciance d'animaux en liberté, dans la « nature ». Que faut-il donc penser lorsque De Marchi voit dans la sexualité libre la recette pour augmenter la socialité et la fraternisation ? Lorsqu'il nous apprend qu'un des motifs de l'urgence de la réforme sexuelle dans le sens de l'amour libre, c'est ceci... : comment les « travailleurs » occuperont-ils le temps libre que le progrès technique va mettre à leur disposition ? Belle perspective en effet : une civilisation du sexe et un «

dionysisme » dans une atmosphère d'Enal, de Dopolavoro[7] ou, mieux encore, de leur équivalent allemand d'hier, le programme *Kraft durch Freude* (« la force par la joie ») : une formule qui nous semble résumer à merveille les finalités sociales de la sexologie de De Marchi. Son utopisme ne fait que confirmer combien lui échappent les aspects les plus intéressants, intenses, transcendants et par là même dangereux que l'expérience sexuelle peut éventuellement présenter chez des hommes et des femmes différenciés. Des aperçus, comme par exemple : « Le problème n'était pas de détruire la sensualisation et la dramatisation des faits sexuels : c'était d'exploiter cette sensualisation et cette dramatisation, mais pas en vue de l'inhibition et de la répulsion », et le fait de reconnaître que le mouvement réformiste qui proclame l'innocence de la nudité féminine, la désexualisant ainsi, la dissociant de sa force sexuelle, « enlève à la sexualité jusqu'à cette puissance démoniaque qu'elle conservait du moins dans la tradition chrétienne », ces aperçus, donc, ne sont chez De Marchi que de rares rayons de lumière qui s'éteignent aussitôt.

4

Envisageons maintenant un dernier point : la revendication de la liberté sexuelle pré-conjugale et extra-conjugale, ainsi que l'élimination de l'exclusivisme sexuel possessif et du complexe de la jalousie qui s'y rattache. A ce sujet, on peut associer aux idées de De Marchi les thèses sur une « nouvelle éthique sexuelle » qu'un Argentin d'origine yougoslave, Bosco Nedelkovitch, a exposées dans un curieux document, une lettre ouverte portant ce titre précisément, dont il a fait circuler aussi une traduction italienne.
A l'origine de la réflexion de Nedelkovitch, on trouve une conception de la vie sexuelle qui ne la réduit pas « à une nécessité physiologique légitime » et qui la place sur un plan supérieur « au simple instinct de procréation ». Après quoi l'auteur affirme la possibilité d'une « polyvalence amoureuse » exempte d'égoïsme et d'exclusivisme, la « fidélité » conventionnelle devant être remplacée par une « liberté responsable ». En d'autres termes, Nedelkovitch conteste que la capacité de donner « tout et le meilleur de soi-même » dans le domaine érotique suppose une relation avec une seule personne, à l'exclusion de toute autre, selon la situation correspondant, en théorie, à l'institution du mariage monogamique. Exiger qu'une personne doive appartenir à un seul être, c'est là une prétention qu'il faut condamner (ce serait un reflet de « l'obscurantisme du patriarcat » - malheureusement Nedelkovitch, dont les

considérations sont pourtant libres de superfétations idéologiques, se laisse ici influencer, de toute évidence, par les idées absurdes des auteurs que nous avons précédemment étudiés), et avec elle le complexe de la jalousie sexuelle possessive. C'est une erreur, affirme Nedelkovitch, de penser qu'un amour profond et sincère ne peut pas s'adresser à plusieurs personnes. II ajoute qu'il faut voir un préjugé bourgeois grotesque dans le fait de « traiter une femme de catin sous prétexte qu'elle a eu des rapports avant le mariage ou en dehors du mariage, de traiter l'homme de pauvre 'cocu' si sa femme le 'trahit', à la suite de quoi l'homme, d'accord avec une interprétation tout aussi stupide de l'orgueil masculin, se sent offensé, jaloux, et peut aller jusqu'à battre et tuer son épouse, etc. »

A partir de cette constatation Nedelkovitch définit donc (tout comme De Marchi) une nouvelle éthique sexuelle. Mais si l'on ne considère que l'homme, la « nouveauté » de cette éthique apparaît bien relative sur les plans historique et institutionnel. On sait que de nombreuses civilisations connurent la polygamie, que dans l'Antiquité classique le concubinage fut le complément indiscuté et légalement reconnu du mariage. Tout cela impliquait, en principe et sur le plan existentiel, le déplacement et la multiplicité de l'intérêt érotique de l'homme pour la femme, et chez la femme l'inexistence, ou le peu d'importance de la jalousie possessive exclusiviste. On pourra citer ici deux cas typiques : celui de l'épouse d'un empereur romain qui, disait-on, se rendait de bonne heure au marché des esclaves afin d'en choisir une ou deux parmi les plus belles pour son mari ; et, au Japon, le cas de ces femmes qui accompagnaient leurs maris pour les saluer lorsque ceux-ci partaient, en fin de semaine, avec une autre femme.

Le seul aspect original de l'éthique sexuelle prônée par Nedelkovitch consiste donc à réclamer pour la femme également la liberté et le non-exclusivisme sexuel que l'homme s'était accordés dans certaines institutions et moeurs du passé, et qu'il s'accorde du reste, sinon en théorie du moins en pratique, dans la société bourgeoise actuelle monogamique. Nedelkovitch, lui, nous apprend qu'il ne s'est pas limité à la théorie, qu'il a encouragé son épouse à se donner à d'autres hommes dans une atmosphère de « liberté consciente ». Il ajoute que cela n'a pas eu pour résultat la ruine de leur mariage, mais un enrichissement et une intensification de leurs relations.

Quelques remarques nous semblent maintenant indispensables. Si l'on généralisait cette « éthique », on ne comprendrait plus très bien comment le mariage pourrait continuer à exister ni à quoi il servirait. Il se réduirait, au mieux, à l'établissement d'une « clause préférentielle », un *ius eminens,* de

chacun des deux conjoints en faveur de l'autre dans le cadre de leurs relations réciproques, chacun restant toutefois libre d'avoir accessoirement d'autres rapports sexuels. Mais si l'on considère les choses ainsi, il reste cependant une difficulté : le mariage, même lorsqu'il ne possède pas de caractère sacramentel et exclusiviste, entraîne généralement la naissance d'enfants. En conséquence, il faudrait favoriser des unions telles qu'elles excluent la procréation (chose qui n'est concevable que pour une petite minorité), ou bien il faudrait se tourner vers un type de société où la famille n'existerait plus, où l'amour libre serait en vigueur, où l'État prendrait soin des enfants, à l'instar de certaines utopies, rapidement abandonnées, du socialisme et du communisme à leurs débuts. Dans tous les autres cas on voit clairement qu'il est inepte de vouloir faire bénéficier les deux sexes, sur un pied d'égalité, de la « nouvelle éthique », à moins de vouloir finir dans la promiscuité pure et simple, chose que, croyons-nous, même les esprits les plus anticonformistes ne seraient pas disposés à accepter. En effet, si dans plusieurs pays la loi est beaucoup plus sévère à l'égard de l'adultère féminin, en dépit d'une égalité formelle et démocratique des deux sexes, cela tient essentiellement à un fait objectif : à la différence de l'adultère masculin, l'adultère féminin peut entraîner l'arrivée d'une progéniture étrangère dans la famille, due aux relations extra-conjugales de la femme.

Mais le point que nous voulons souligner renvoie directement au titre même de ce chapitre. Nous pouvons reconnaître une valeur éthique effective à la liberté sexuelle sans exclusivisme à condition que cette liberté du sexe soit avant tout une liberté par rapport au sexe, ou tende du moins à le devenir. Il est évident qu'un individu vraiment capable de concentrer, à l'état pur et au même degré d'intensité, ses possibilités érotiques sur plusieurs personnes, en ignorant donc la jalousie et l'exclusivisme possessif, surmonte la passivité qui est en général liée à l'amour, au sexe et à la passion. Au fond, il devient libre par rapport au sexe, mais sans y renoncer. La sexualité est alors un domaine dans lequel l'individu est actif, il possède et utilise librement cette sexualité, au lieu d'être possédé par elle et de la subir (il cesse aussi de subir, par conséquent, l'attachement à la femme en général ou à une femme en particulier). Quand ces transferts de l'*eros* ne diminuent en rien la plénitude et l'intensité des rapports sexuels, à coup sûr un niveau supérieur est atteint.

Mais alors on voit encore plus nettement, comme nous l'avons répété à plusieurs reprises, combien il est stupide de prôner pour tous les individus l'éthique de la liberté sexuelle. II est évident qu'on ne peut aucunement attendre de femmes et d'hommes communs le détachement qui permet de

surmonter tout exclusivisme possessif, tout attachement à un autre être, toute forme de jalousie. Tout cela, la plupart des hommes et des femmes ne parviennent même pas à le concevoir. II ne peut donc s'agir que de cas exceptionnels, de personnes possédant une qualification particulière ou qui se sont soumises à une discipline intérieure ardue.

En outre, des restrictions particulières s'imposent pour le sexe féminin. Nedelkovitch se comporte en vrai *gentleman* lorsqu'il réclame pour la femme, dans un esprit de *fair play* pourrait-on dire, une liberté sexuelle identique à celle que l'homme s'accorde tacitement et égoïstement. Malheureusement, à cela s'opposent des données naturelles, physiques, et pas seulement des privilèges traditionnels que le sexe masculin s'est arrogés. La nature de la femme est telle qu'une expérience érotique et sexuelle profonde l'engage généralement bien plus que l'homme ; on peut donc estimer que l'existence de fait ou la possibilité de ce haut niveau intérieur où la liberté du sexe est aussi une liberté par rapport au sexe sera beaucoup plus rare parmi les femmes. La situation est peut-être plus favorable chez certains peuples, par exemple les peuples d'Europe centrale et du Nord, où l'on trouve plus aisément qu'ailleurs des femmes possédant une forte personnalité et une plus grande liberté intérieure. Pourtant, en règle générale, la différence de situation existentielle entre les deux sexes subsiste et il importe d'en tenir compte en reconnaissant que, pour les femmes, la diffusion de la « nouvelle éthique sexuelle » pourrait très facilement donner lieu, non à un dépassement et à une liberté supérieure, mais à une désagrégation, à la dissolution au sens littéral du terme, ce qui entraînerait inévitablement un abaissement et une banalisation de la sexualité : des phénomènes de ce genre sont d'ailleurs apparus dernièrement en Italie, nous l'avons dit, en relation avec l'évolution des moeurs.

Nous pouvons donc conclure en soulignant que tout ce mouvement réformiste et de « révolution sexuelle » est faussé dès le départ à cause des erreurs de l'égalitarisme et de la démocratie ; que ses théoriciens ignorent tout du plan où certaines exigences et certaines valeurs supérieures à celles de la petite morale bourgeoise, conformiste et hypocrite, étrangères aussi à toute « sexophobie », peuvent être raisonnablement affirmées ; que des indices multiples et parfaitement clairs montrent que les auteurs de ces courants de pensée s'inspirent d'une conception tout à fait indifférenciée, naturaliste et affadie de la sexualité ; qu'au-delà de toute exigence partielle légitime, le fait d'associer les revendications sexuelles à l'attaque contre les idéaux d'une civilisation hiérarchique, virile et aristocratique, et même contre les valeurs classiques non de la « petite morale » mais de la « grande morale », permet sans aucun doute

de rattacher ce mouvement au processus global de régression qui caractérise l'époque actuelle.

(1) Ces applications thérapeutiques, pour lesquelles Reich avait créé un institut aux États-Unis, où il s'était établi après diverses pérégrinations, furent à l'origine de ses mésaventures. Dénoncé par le Commissariat américain pour la Santé qui ne voyait dans tout cela que charlatanerie, Reich refusa de se présenter devant le tribunal et déclara n'être disposé à discuter et à se justifier que devant des gens compétents, en un autre lieu ; accusé pour cette raison d'« outrage à la Cour » il fut condamné à deux ans de réclusion et mourut en prison d'une crise cardiaque ; puis dans la terre promise des libertés démocratiques et de la psychanalyse, l'Amérique, une décision de justice interdit la diffusion publique de toute une série de ses livres, même ceux qui ne concernaient pas sa discutable thérapie, comme *The sexuel revolution*, *Ether God and Devil*, *The mass psychology of fascism*, *Character analysis*, etc. Mais cela n'empêcha pas les drôles d'idées reichiennes sur le caractère « sado-autoritaire », d'être abondamment utilisées par le *team* de psychanalystes et de psychiatres enrôlés par les Américains pour effectuer en Allemagne, après la guerre, le lavage démocratique des cerveaux. Voir à ce sujet : C. Schrenck-Notzing, *Charakterwâsche,* Stuttgart, 1965, pp. 113-119.

(2) En français dans le texte (N.D.T.).

(3) Voir notre ouvrage *Chevaucher le tigre*, Paris, 1982, § 27.

(4) En français dans le texte (N.D.T.).

(5) Disons en passant que la solution la plus raisonnable au problème du divorce serait d'admettre deux formes distinctes de mariage, le mariage religieux sacramentel (fût-il formel) et le mariage civil. Le premier serait indissoluble et celui qui le choisirait devrait bien réfléchir et se demander s'il est vraiment à la hauteur ; pour le mariage civil, le divorce pourrait être admis, mais une seule fois, car on peut comprendre et pardonner un individu qui se trompe une fois, pas celui qui se trompe deux fois (ce qui exclurait les divorces en série à la manière américaine), et la loi devrait fixer des conditions draconiennes en cas de progéniture (ainsi, avant de mettre au monde des enfants on réfléchirait sérieusement). Ceci serait évidemment la solution la plus judicieuse, mais l'Église pourrait difficilement l'accepter parce qu'elle provoquerait vraisemblablement une forte augmentation du nombre des mariages civils. L'Église continuera donc à s'opposer au divorce, préférant malgré tout des a unions indissolubles » purement nominales, caricature de ce qu'elles devraient être.

(6) On ne peut pas prendre pour argument sérieux le fait que De Marchi, de nouveau en quête de matériaux ethnologiques, ait découvert une certaine population sauvage orientale où, semble-t-il, la pleine liberté sexuelle s'accompagne d'un taux de natalité très bas. II aurait fallu recueillir une documentation bien plus fournie. II faudrait plutôt souligner que l'amour sexuel intense et destructeur est généralement stérile - voir à ce sujet notre livre *Métaphysique du sexe*. Mais cette forme d'amour ne fait évidemment pas partie des rapports

de l'écrasante majorité des femmes et des hommes communs ; le caractère instinctif et stupidement aveugle de leurs étreintes est au contraire la cause de l'accroissement démographique irresponsable, catastrophique et vermiculaire, de la population du globe.

(7) L'Enal et l'Opera nazionale Dopolavoro étaient des organisations de loisirs culturels et sportifs et d'assistance sociale sous le régime fasciste (N.D.T.).

CHAPITRE XIII

LA ROMANITÉ, LE GERMANISME ET LA « LUMIÈRE DU NORD »

Les idées que nous exposerons dans ce chapitre présentent un intérêt essentiellement historique et rétrospectif, dans la mesure où la conjoncture qui pouvait leur donner une base concrète, les actualiser, a disparu au moment où nous écrivons. Pour être précis, nous les avions formulées et défendues à l'époque où, en Italie et en Allemagne, des mouvements de rénovation et de reconstruction s'étaient affirmés. Des mouvements qui s'opposaient aux formes les plus avancées de la subversion politique et sociale moderne, qui luttaient contre le communisme et la démocratie, mais qui étaient également caractérisés par une nostalgie des origines et qui, en dehors du domaine purement politique, posaient le problème d'une vision du monde pouvant servir de tremplin à une action formatrice et rectificatrice du type humain des deux nations. Les aspects problématiques et même franchement négatifs de ces mouvements sont les seuls à être mis tendancieusement en relief dans le climat politique actuel, mais ne doivent pas interdire à tout esprit objectif de reconnaître des potentialités qu'il aurait fallu considérer comme effectivement valables si elles avaient pu se réaliser sous certaines conditions. Dans la conjoncture de l'époque, un problème particulier se posait aussi : comment, dans l'effort de reconstruction poursuivi par les mouvements en question, certaines valeurs et certaines traditions d'un des deux peuples pouvaient-elles compléter celles de l'autre peuple ?

Aujourd'hui, les bases mêmes d'une telle problématique sont inexistantes. Inutile de dire quelle est l'atmosphère politique, sociale et spirituelle de l'Italie actuellement ; personne n'ignore rien de l'état pitoyable de ce pays, de la bêtise démocratique, de la croissante gangrène socialiste et communiste qui le ronge malgré la présence de quelques forces dissidentes, incapables cependant de s'unir solidement dans un vrai front de droite et de défendre une doctrine de l'État précise, approfondie et sans compromis. Des phénomènes comme ceux auxquels nous avons fait allusion en parlant de la race de l'homme fuyant, du goût de la vulgarité, de la sexologie régressive et déviée, du troisième sexe, etc., peuvent d'ailleurs être constatés sous des formes typiques dans l'Italie

d'aujourd'hui. En Allemagne - en Allemagne fédérale - la situation est encore pire
certes, la subversion, la corruption, l'anarchie politique et sociale y sont moins graves, on trouve dans ce pays plus d'ordre et de discipline, mais tout le passé a été jeté à la mer de façon hystérique et aveugle, le matérialisme pratique prévaut partout, les jeunes générations refusent absolument de s'intéresser à toute idée supérieure, le seul fait de parler de *Weltanschauung* rend suspect très souvent, et l'on ne peut même pas constater une présence qui correspondrait aux groupes qui, en Italie, n'ont pas tout oublié, qui résistent et réagissent encore dans une certaine mesure.

Malgré tout, nous pensons qu'évoquer de nouveau les problèmes que nous nous étions posés dans le cadre de la précédente conjoncture historique - les relations entre romanité et germanisme, les possibilités d'une intégration réciproque - n'est pas totalement dénué d'intérêt en raison de certains éléments conservant une valeur intrinsèque et normative, pour ne pas parler du côté rétrospectif et documentaire(1).

En ce qui concerne l'Italie, le point de départ essentiel, c'était la nécessité de former progressivement, à partir de la substance du peuple de cette nation, un type humain supérieur qui aurait représenté en quelque sorte la réapparition, après un intervalle énorme, de sa composante fondamentale, la composante romaine ou, plus précisément, « aryo-romaine ». Une réapparition qui aurait permis de surmonter les autres composantes, peu favorables et agissant parfois trop librement(2). Le terme « aryen » se rapporte ici aux origines indo-européennes. Son emploi ne doit pas être entaché par les récupérations arbitraires et superficielles d'un certain racisme politique ; ce terme connote en effet un point de référence fondamental et positif. Des recherches comparatives désormais bien connues ont mis en évidence des éléments communs qui, en matière de caractère et de « style », se retrouvent dans les races dominantes d'une même origine, comme par exemple, en Europe, celles de la Rome antique, de la Grèce dorienne et achéenne, des populations germaniques. Or, certains traits de caractère de l'homme allemand montrent que les dispositions originelles se sont mieux maintenues chez lui que chez d'autres. II est déjà significatif que la Prusse ait pu être appelée la « Rome du Nord », tandis qu'un auteur a pu parler inversement, comme nous l'avons rappelé dans un précédent chapitre, des Romains comme des « Prussiens de leur époque ». On connaît aussi les nostalgies doriennes et classiques nourries par le prussianisme, et dont une expression typique est le style dorien de la fameuse Porte de Brandebourg à Berlin. Les dispositions pour la discipline, le

service désintéressé (à telle enseigne que l'expression *travailler pour le roi de Prusse*[3] est devenue proverbiale pour toute action accomplie sans égard au profit), le côté incorruptible, la sobriété, la virilité, le réalisme actif, la réserve, la vie simple et austère, les rapports clairs et personnalisés dans le commandement et l'obéissance -tout cela s'est manifesté chez le meilleur type allemand, le type prussien, bien plus que chez l'Italien, pourtant héritier physique de la Rome antique. Par conséquent, lorsque l'Italien, parallèlement aux lubies de la « latinité » et d'un certain côté « méditerranéen », affiche un refus de tout ce qui est allemand, on peut dire qu'agissent en lui des dispositions et des vocations qui opposent et éloignent grandement cet Italien de ce que l'histoire de la péninsule des Apennins, donc de l'élément aryo-romain, put présenter de supérieur et d'originel. II était donc évident que, dans le cas d'un désir authentique de rectifier et d'élever le type italien, éventuellement par des méthodes « orthopédiques », tous les contacts entre le peuple italien et le peuple allemand n'auraient rien dénaturé ou déformé chez le premier, mais, au contraire, l'auraient aidé à retrouver, à faire agir son héritage oublié : sur le plan du caractère, de la formation intérieure et extérieure, du style, de l'éthique.
Mais, pour notre part, nous avons accordé autant d'attention au problème opposé, c'est-à-dire à ce que notre tradition aurait pu apporter, à son tour, à l'élément germanique, pour l'intégrer et le compléter à travers un rapprochement. Ici pourtant le domaine à envisager était différent. Alors que pour la contribution allemande entrait en jeu, essentiellement, le domaine du caractère, de l'éthique, de la formation de la vie, l'apport de notre tradition concernait, lui, le plan supérieur de la vision générale du monde et l'idée d'État. A ce sujet, il faut se référer dans les deux cas aux origines communes. L'élément aryo-romain - la formulation spécifiquement romaine de l'héritage indo-européen commun - était l'essence même de ce qui pouvait favoriser une clarification, une rectification et une renaissance de l'esprit allemand. En rapport avec la conjoncture de l'époque on pouvait résumer ainsi la tâche essentielle : redécouvrir l'élément olympien du Nord et mettre en relief les valeurs et les idéaux qui s'y rattachent.
Mais cela supposait l'élimination préliminaire d'un certain nombre de confusions et de mésinterprétations qui, tant en Allemagne qu'en Italie, ont été à la base de quelques idées fausses. Ceux qui les soutenaient affirmaient qu'il pouvait bien y avoir entre les deux pays une communauté d'intérêts politiques contingents, mais qu'au fond il y avait un abîme infranchissable entre la romanité et le germanisme nordique.

Ces idées venaient visiblement d'une conception arbitraire et unilatérale, à coup sûr falsificatrice, de l'esprit nordique et germanique, à laquelle faisait pendant une interprétation non moins unilatérale et artificielle de la romanité, interprétation qui exprimait notamment l'animosité d'un catholicisme sectaire. C'est ainsi qu'un universitaire ayant une réputation de germaniste, Guido Manacorda, reprenant certains thèmes polémiques de quelques catholiques rationalistes français, comme par exemple Henri Massis, avait cru pouvoir caractériser l'opposition entre germanisme et romanité par la formule « Forêt et Temple ». La « Forêt », c'est-à-dire la nature placée au-dessus de l'esprit ; la recherche de la vérité dans les couches infra-rationnelles de l'être ; la liberté comprise comme déchaînement élémentaire, la vision tragique et romantique du monde, la religion de l'éternel devenir, le panthéisme, l'immanentisme, la révélation naturelle, l'individualisme, l'affirmation du sang, du peuple et de la race contre l'État et tout ordre positif, etc. - tel serait le contenu du germanisme. Le « Temple » : l'esprit placé au-dessus de la nature, la recherche de la vérité dans les limites de la raison humaine sous la direction d'une révélation divine, la ligne, la forme, le sens classique de la mesure, la transcendance théiste, l'ordre surnaturel et l'idéal de la clarté, l'idéal de l'État et de la hiérarchie, etc. - tel serait le contenu de la romanité.
Or, il se trouve que tout cela sent le parti-pris et atteste une incapacité fondamentale de discrimination objective. En ce qui concerne les faits dans le domaine des orientations existentielles et des dispositions naturelles, ce qui devrait logiquement dériver d'une opposition de ce genre, si elle était vraie, est ouvertement contredit par les éléments du germanisme et de l'esprit prussien que nous avons mentionnés plus haut et qui ont été jugés susceptibles d'agir favorablement sur l'esprit et le caractère italiens. Du côté catholique, on insiste sur l'« individualisme » propre au protestantisme. Cela peut être juste sur le plan théologique, mais ne l'est pas du tout sur le plan pratique, car malgré la Réforme, les peuples d'Europe centrale et du Nord ont gardé une disposition innée pour la discipline, l'ordre, le respect de l'autorité, alors que les peuples latins catholiques sont notoirement caractérisés par l'individualisme, l'anarchie et l'indiscipline.
En revanche, on peut se demander jusqu'à quel point le romantisme est un trait essentiel de l'esprit allemand. On pourrait en dire autant de ce que Spengler a appelé l'« esprit faustien », tout en rappelant qu'il n'a pas rapporté cet esprit au seul germanisme, mais à toute la civilisation « occidentale ». Pour nous, romantisme et « esprit faustien » doivent être considérés comme des déviations plutôt que comme des éléments primaires et originels de la subs-

tance germanique. Nul ne peut contester le rôle qu'ont joué, par exemple, Wagner et le wagnérisme dans la récente culture allemande, non sans retombées politiques d'ailleurs, puisque Wagner fut parfois absurdement adulé dans le cadre du national-socialisme. Mais, ce qui importe ici, ce qui est significatif, c'est que Wagner, utilisant le droit de l'artiste (du moins de l'artiste moderne) de traiter comme bon lui semble une matière donnée, a puisé aux thèmes des anciennes traditions nordico-germaniques et à ceux du Moyen Age allemand (y compris aux légendes du Graal et de Lohengrin, le « chevalier au cygne »), mais s'est rendu coupable de déformations et de manipulations regrettables qui ne peuvent pas ne pas frapper et étonner quiconque, disposant de points de référence traditionnels adéquats, possède des connaissances sérieuses dans ce domaine. Cela n'empêche pas de reconnaître que lorsqu'on remonte aux origines, c'est-à-dire aux vieilles traditions nordiques et germaniques, deux choses font obstacle à une clarification et expliquent, à défaut de les justifier, des confusions comme celles que nous avons signalées. La première, c'est l'état fragmentaire et souvent impur dans lequel certaines conceptions indo-européennes (parfois même d'origine hyperboréenne) ont été transmises par les traditions nordiques et germaniques. La deuxième se rapporte aux répercussions qu'ont eues, dans ces traditions, des souvenirs mythologisés et transposés de faits appartenant aux temps primordiaux.

Pour nous faire comprendre, nous devrons nous arrêter brièvement sur ce second point. Dans l'« héroïsme tragique », dans ce sentiment de la vie tout à la fois sombre, déchaîné et sauvage qui serait donc, selon certains, inhérent à l'âme nordique, il faut voir en fait des traces de tout ce qui a trait à l'écroulement d'une très ancienne civilisation. On sait combien certains, à partir de Wagner, ont divagué sur le « crépuscule des dieux ». Or, le vieux terme nordique, ragna-rökkr, doit en réalité être traduit - de façon moins romantique mais plus juste - par « obscurcissement du divin » (les « dieux » et le « crépuscule » ne sont que de simples images mythologisées). II ne s'agit donc pas ici de se référer à la vision du monde spécifique d'une race ou d'une civilisation données, mais bien à des événements, à des faits qui rentrent dans le cadre historique et, en partie, dans le cadre cosmique, cadre envisagé par les anciens enseignements, que connut aussi l'Antiquité classique, relatifs aux quatre âges du monde (par exemple, l'âge du bronze et du fer chez Hésiode correspond à l'âge du « Loup » de la tradition nordique des Eddas). Mais il faut mettre en évidence ceci : au-delà de ces souvenirs, du caractère tragique et sauvage de ces farts, l'âme nordique, elle aussi, a connu une vérité plus haute. Celui qui possède la préparation nécessaire reconnaît facilement que

dans la mythologie même des Eddas l'essentiel ne correspond pas au *pathos* de l'apparition des forces élémentaires déchaînées et au combat contre elles, ni à certains détails des sagas qui se ressentent d'ailleurs de superstitions populaires et d'influences étrangères. L'essentiel, dans la tradition en question, se rapporte en revanche à des contenus fondamentalement « olympiens ». On rappellera, pour la démonstration, l'idée du Midgard, qui reflète la conception d'un centre suprême et d'un ordre profond du monde, et qu'on peut déjà considérer, d'une certaine manière, comme la base métaphysique de l'idée d'empire ; puis le symbolisme du Walhalla comme mont dont la cime glacée et brillante resplendit d'une éternelle clarté plus forte que toutes les nuées, sans oublier le thème de la Lumière du Nord sous ses nombreuses variantes. On trouve en premier lieu le symbole du siège d'or de Gladsheim, « plus brillant que le soleil » ; le château royal d'Oegier qui accueille les Ases et dans lequel l'or - symbole traditionnel de tout ce qui est incorruptible, royal et solaire - exprime la puissance d'une lumière ardente ; l'image de la demeure céleste de Gimlé, « plus belle que toute autre et plus resplendissante que le soleil », qui « subsistera même quand ciel et terre déclineront » - et ainsi de suite. Dans ces thèmes, et dans beaucoup d'autres, malgré leur caractère fragmentaire, un regard entraîné découvre obligatoirement le témoignage d'une dimension supérieure de la vieille mythologie nordique. Et la conclusion suivante s'impose : tout comme l'homme de l'Antiquité classique, l'homme nordique et germanique a connu un ordre supérieur au monde du devenir et à une réalité tragique et élémentaire. Selon la *Völuspa* et le *Gylfagynning*, après le *ragna-rökkr* apparaissent un « nouveau soleil » et « une autre race » ; les « héros divins », les Ases, reviennent sur l'Idafels et retrouvent l'or qui symbolise la tradition primordiale de l'Asgard lumineux et l'état originel. Au-delà des brouillards de la « Forêt » règne donc une lumière plus pure. II y a quelque chose de plus fort que le devenir et la destruction, que la tragédie et le feu, que le gel et la mort. Rappelons-nous les mots de Nietzsche : « Au-delà de la glace, du nord, de la mort - notre vie, notre joie ». Ceci est vraiment l'extrême profession de foi de l'homme nordique, une profession de foi qu'on peut qualifier, en dernière analyse, d'olympienne et de classique.
Lorsqu'on a précisé ce point, on s'aperçoit que de multiples scories se sont accumulées sur la tradition originelle de la Lumière du Nord, en partie à cause des contingences historiques, en partie sous l'effet de certaines élucubrations poétiques et romantiques. Nous pûmes donc parler d'une « redécouverte du monde olympien nordique », pour laquelle il est indispensable d'agrandir la perspective et d'adopter des points de référence plus élevés. En effet, Günther

lui aussi a admis que pour connaître la vraie tradition nordique nous ne pouvons pas nous contenter d'étudier les croyances des Germains, croyances sur lesquelles - selon ce spécialiste - « nous possédons malheureusement trop peu de documents et qui datent d'une période où elles avaient plus ou moins subi l'influence des conceptions religieuses de l'Asie Mineure, de la Méditerranée et de l'Europe occidentale, c'est-à-dire de cette Europe qui s'était déjà fortement éloignée, avec le druidisme, de la religiosité indo-européenne d'origine purement nordique »[(4)]. C'est à travers les formes les plus pures, originelles, que ce même esprit indoeuropéen avait revêtues chez d'autres peuples issus de la même souche qu'on peut trouver - toujours selon Günther - des éléments plus probants pour comprendre l'essence même des traditions germaniques. Et, pour ce faire, cet auteur ne se réfère pas seulement aux anciennes civilisations de l'Inde, de la Perse et de la Grèce, mais aussi aux anciennes traditions italiques[(5)].

C'était à partir de cela que nous avions formulé notre thèse : certains éléments de la romanité pouvaient aider une élite germanique en lui faisant reprendre conscience de la composante « olympienne » de la tradition nordique ; ils pouvaient aussi servir de base commune à une éventuelle action de restauration et de rectification des deux cultures. Dans certains milieux allemands cette mise en valeur de l'élément romain pouvait et peut encore (en admettant que de telles questions puissent encore se faire jour dans l'Allemagne d'aujourd'hui, celle du « miracle économique ») rencontrer une forte résistance. On ne peut pas nier qu'il y ait eu dans la culture allemande un certain *animus* anti-romain, sous une forme politique avec le *Kulturkampf* entrepris par Bismarck pour réaffirmer l'autorité de l'État contre les ingérences de l'Église catholique, et comme écho lointain de la polémique luthérienne. Et cet *animus* a fourni des prétextes à ceux qui se sont arrêtés, en Italie, à l'idée d'une opposition irréductible entre romanité et germanisme.

Pour éliminer toute équivoque il faut donc être précis et dire de quelle romanité on parle. On s'est fait trop souvent de Rome, en Italie, une idée abstraite, une réminiscence humaniste, un objet de rhétorique. La qualité primordiale de Rome a été négligée trop souvent - de cette Rome qui est un mystère auguste des origines, qui contient et contiendra toujours une puissance d'évocation, de cette Rome qui n'est pas pur concept historique ou structure juridique séculaire, mais au contraire un ordre où ne sont pas en vigueur de simples valeurs humaines, où règnent aussi des puissances, des figures divines et des dominations : un monde de tension métaphysique, un univers solaire, un élitisme, une réalité olympienne et héroïque. Ordre,

lumière, virilité et action pures. Avec en plus l'idée de l'État, de l'*Imperium*. Telle est pour nous la vraie romanité, qui ne doit pas être considérée comme le miracle d'une création isolée surgie du néant, mais comme un aboutissement dans le cycle global des civilisations et des peuples indo-européens : non comme un commencement mais comme une renaissance, comme la réapparition, par des voies mystérieures, d'un héritage primordial qui, après s'être perdu dans les contingences et le chaos ethnique du monde méditerranéen archaïque, se remanifesta et s'éleva à un niveau que la Grèce, en raison de l'absence chez elle d'une solide conception politique, ne put jamais atteindre, si l'on excepte l'épopée foudroyante et éphémère d'Alexandre le Grand. C'est ainsi que nous voyons la grandeur romaine caractérisée par des symboles qui sont aussi nordiques et hyperboréens : l'aigle, le loup, la hache ; c'est ainsi que l'antique *ius sacrum* et l'*ius civile* romains présentent des affinités particulièrement significatives avec les formes juridiques de toutes les anciennes civilisations indo-européennes ; c'est ainsi que le *flamen dialis*, figure tout à fait typique du plus ancien sacerdoce romain, apparut comme une « statue vivante de la divinité » et fut en relation étroite avec l'idée romaine de l'État, tout en présentant les mêmes traits que les représentants de la plus haute caste sacerdotale de l'ancienne civilisation indo-aryenne. Et cette tradition, en dépit d'innombrables contingences et faiblesses, résiste au cours des siècles et éclaire même la période impériale tardive à travers figures, mythes et événements historiques. Comme nous l'avons rappelé, au-delà du César dictateur, il y eut le César qui put dire dans sa jeunesse, selon Suétone, que sa lignée unissait la majesté des rois au sacré des dieux, dans le pouvoir desquels se tiennent ceux qui sont des dominateurs d'hommes ; il y eut le César vénéré non comme individu, mais comme « vainqueur perpétuel », force supra-personnelle du destin romain. En Auguste le monde antique reconnut un personnage tout aussi fatidique ; une relation significative fut établie entre sa personne, le culte de la lumière à Delphes, l'idée apollinienne d'origine hyperboréenne et le personnage symbolique d'Oreste en tant que champion d'un nouveau droit viril, ouranien, contre le monde chthonien pélasgique et pré-indo-européen des Mères et des forces élémentaires. Un instinct confus mais fort fit d'ailleurs pressentir dans cette phase de la romanité un retour ; le retour de l'âge d'or primordial, qui n'est que la forme mythologique revêtue par le souvenir du cycle .originel de la race dont sont issus les différents peuples indo-européens antiques.

Si l'on a pu parler d'une *aeternitas Romae*, cela n'a donc rien d'une formule de rhétorique. II s'agit ici de l'idée que ce qui est originel possède une éternelle

jeunesse et se situe sur un plan virtuellement supérieur à la condition temporelle, à l'« histoire ». Mais de cela dérivent aussi des contenus précis sur le plan de la réalité historique et politique. La caractéristique de Rome par rapport àla Grèce, c'est son étroite relation avec l'idée d'empire et avec le principe d'un ordre universel, chose qui autorise d'ailleurs un parallèle avec la vieille civilisation iranienne, dont le fondement métaphysique était le mazdéisme. Le symbole romain, essentiellement, c'est celui d'un ordre qui tire sa plus haute légitimité de contenus olympiens, qui participe donc de la lumière aryenne et olympienne, de quelque chose de fatidique et d'intemporel. En même temps, ce symbole renvoie à une puissance humaine extrême, à un idéal de justice terrestre et de « paix triomphale ».

Lorsqu'on envisage l'idée politique romaine, il ne faut donc pas accorder trop d'importance à des formes juridiques autonomes, notamment aux formes affaiblies et universalistes, au sens négatif de l'universalisme du Bas Empire, formes qui allaient être idolâtrées par la suite. Ce sont justement ces dernières qui ont fourni un prétexte à une certaine polémique allemande anti-romaine, hostile à un droit « fait de paragraphes » (et qui était inexistant dans le droit romain originel). Sur le plan politique, ce qui est plus important à Rome, c'est le principe et l'idée de l'État par opposition à l'ordre naturaliste qui renferme ce qui est simple *ethnos*, peuple, nation et race - mais nous n'avons pas besoin de répéter ici ce que nous avons dit ailleurs sur les deux principes, la « forme » et la « matière », l'un masculin, l'autre féminin, qui agissent dans l'ordre politique et social, donnant naissance à diverses organisations de la société selon la prédominance d'un des deux principes.

Ceci était un point particulièrement décisif dans la conjoncture historique d'hier, et l'idée romaine semblait pouvoir corriger un des aspects les plus négatifs du mouvement allemand, car celui-ci avait tendance à mettre l'accent sur le *Volk* et sur ce qui est *völkisch*, deux termes ambigus puisque *Volk* peut signifier aussi bien le « peuple » (peuple-masse) que la « nation » ou la « race ». On avait vu apparaître une véritable mythologie de la communauté raciale-populaire qui était considérée, sous l'influence d'une conception foncièrement naturaliste de la race, comme l'élément moteur, le fondement sur lequel devaient s'appuyer toutes les formes politiques, éthiques et culturelles. Ce mythe se voyait conférer une dimension plus large avec l'idée de *Reich*, qui avait la même base ; on accordait à une nation et à une race données une fonction supérieure de direction, de souveraineté et d'ordre, mais tout cela n'était fécondé ni porté par un principe spirituel, tout cela manquait d'une véritable légitimité. D'où un glissement vers des formes populistes et

collectivisantes, auxquelles s'associaient ce que Vico avait appelé l'« arrogance des nations », une suffisance nationale-socialiste qui prétendait maladroitement s'inspirer de la doctrine hégélienne du peuple-guide.
Mais il y avait à ce sujet un contraste évident entre le nouveau Reich - le Troisième Reich - et la précédente tradition politique allemande. On sait en effet qu'à l'origine la Prusse naquit en tant que forme sécularisée d'un État créé par un Ordre, l'Ordre des Chevaliers Teutoniques, et que l'État fut plus tard l'animateur du prussianisme et garantit, avec les Hohenzollern, l'unité de la Prusse. A l'époque de la constitution de l'empire allemand, du Deuxième Reich, sous l'égide de Bismarck, les vieilles forces conservatrices dénoncèrent le caractère purement « naturaliste » et subversif de l'idéologie « nationale » ; Bismarck, pour sa part, lui qui ne croyait ni à la nation ni au *Volk*, vit dans le loyalisme dynastique la base solide et authentique, éthique et spirituelle, de l'empire. Toutefois, même sous le national-socialisme, parmi ceux qui avaient été les partisans d'une « révolution conservatrice » et qui avaient forgé eux-mêmes le terme de « Troisième Reich », il y avait des éléments qui, tout en soutenant le nouveau régime, faisaient toujours valoir ces points de référence supérieurs. On pourrait citer par exemple Christof Steding, qui remarqua que « seuls l'État et l'empire peuvent arracher un peuple à la condition d'un être-en-soi qui sommeille et conférer une existence objective à la communauté de sang et de race ». Nous avons déjà rappelé la distinction établie par Steding : ce sont les « hommes » qui se déclarent pour l'État et l'empire, ce sont les esprits possédant des affinités « matriarcales » qui choisissent le « peuple », le *Volk* ; c'est là une distinction profonde, qui touche à l'essence même des individus. « Afin qu'une nation ou une race atteigne le plan supérieur auquel correspond l'idée d'État et d'empire, il faut qu'elle soit frappée et transformée par la "foudre d'Apollon" », et cette loi ne souffre pas d'exceptions. « Même le sang nordique et aryen - affirmait Steding - a besoin de cette fulguration, de cette transformation, d'une catharsis le menant d'obscures coalescences naturalistes au plan de l'esprit où se réalise la vie politique et étatique mondiale » [(6)].
La « race de Rome » peut être légitimement considérée comme type de celles qui furent transpercées, dans le monde antique, par la « foudre d'Apollon », au point d'incarner un principe que le monde méditerranéen antérieur avait vainement cherché à conduire à la victoire. On pouvait se référer pour cela à la reconstitution géniale de l'histoire secrète du monde méditerranéen antique qu'avait faite Bachofen. Si l'idée apollinienne et paternelle, avec toutes les valeurs éthiques, sociales, juridiques et politiques qui s'y rattachent, parvint à

s'affirmer victorieusement face à l'univers ambigu du tellurisme, du dionysisme et du matriarcat spirituel paléo-méditerranéen, elle le dut précisément à l'oeuvre de Rome. Avec celle-ci, on n'est donc pas du tout en présence d'un positivisme juridique sans âme et d'une « idolâtrie de l'État ». La domination exercée, à Rome, par l'État et le droit sur la simple matière formée par le « peuple »[(7)], eut un fondement sacré. Elle signale la présence et la victoire d'une race centrée sur l'élément viril et paternel, qui affirme le principe lumineux (lié au culte de Jupiter Optimus Maximus) - intimement apparenté à l'idéal nordique du Midgard et au symbolisme de la « Lumière du Nord » - non, comme en Grèce, sur le plan d'une spiritualité où le mythe est presque toujours associé au supra-monde et susceptible d'affadissement esthétique, mais sur le plan d'une réalité historique mondiale : l'Empire.
Quand on adopte un tel point de vue, les rencontres qui se produisirent dans l'histoire entre la tradition romaine et la tradition nordico-germanique, par exemple au Moyen Age, se présentent alors sous un éclairage différent. Pour l'ensemble du Moyen Age, la situation peut être décrite ainsi : l'élément proprement germanique servit à réveiller çà et là en Italie les dispositions venant d'un héritage très proche et présent depuis les origines latines ; la tradition romaine, de son côté, vivifia sous certains de ses aspects un héritage spirituel souvent oublié parmi les populations nordiques et germaniques de la période des invasions. C'est ce qui explique la fascination exercée par la romanité, même par ses formes crépusculaires, sur les premières lignées germaniques. Ces races qui s'avançaient sur la scène de la grande histoire avec une réserve de forces non corrompues auraient certainement pu renverser ce qui restait de la puissance politique romaine et de son symbole spirituel, si un instinct obscur mais clairvoyant ne leur avait fait pressentir et découvrir des traces d'un esprit proche du leur. Ce qui vaut aussi sur le plan de l'idée d'État et qui autorisa Steding à écrire : « Jusqu'alors, dans notre monde occidental, l'État romain avait été le plus achevé et se présentait comme le type presque idéal de l'État conçu par l'esprit nordique ; il n'est donc pas étonnant qu'il ait été reconnu comme un modèle : même par des hommes qui, comme les Allemands du Moyen Age, se méfiaient de tout ce qui ne venait pas d'eux-mêmes... Et un seul regard jeté sur les visages de nos prédécesseurs, dans la mesure où nous sont parvenues d'eux images ou statues, suffit à nous convaincre que la soi-disant " dénaturation " romaine n'eut rien de nocif pour eux, car ces hommes nous semblent bien plus virils, conscients, solides et sains que nos contemporains qui n'hésitent pas à nier une bonne partie de notre héritage allemand ». Ici, remarquait Walter Franck, l'héritage de Widukind, le

chef des Saxons, « se heurta à la tradition impériale forgée à l'image de Rome qui, avec Charlemagne, par le fer et par le sang comme pour tout grand bouleversement de l'histoire mondiale, contraignit pour la première fois à l'unité le monde chaotique et dispersé des peuples germaniques »[8]. Mais il ne faut pas négliger non plus la part spirituelle de ce processus. On peut éventuellement parler de « dénaturation » à cause de la « conversion » et de la christianisation des peuples germaniques, mais cela permit aussi à un vieil héritage nordique et aryen de se réveiller au contact de Rome, prélude à la création de cette grandiose civilisation romaine-germanique, animée d'une véritable tension métaphysique, que fut le Moyen Age gibelin.

Dans cette perspective, une tradition à la fois romaine et germanique pouvait servir de base à des rencontres, à la définition des vocations et à la rectification des déviations idéologiques que contenait le national-socialisme. Une de ces déviations, c'était le procès intenté au Premier Reich, au Saint Empire romain, dont la transcendance et l'universalité étaient naturellement incompatibles avec l'idéologie du *Volk*. Ce que nous avons dit plus haut élimine une telle équivoque et toute mésinterprétation, fait apparaître le phénomène impérial médiéval comme un de ces cas typiques où le *Volk*, la nation-race, n'est pas niée mais acquiert une dimension supérieure - exprimée par l'image de la « foudre d'Apollon » -, dimension également attestée par les attributs sacrés des souverains de cette époque, et indispensable à l'accomplissement d'une grande mission. Évidemment, en rapport avec une période récente, cette relecture du germanisme aurait permis un approfondissement en remettant en cause la mythologie du peuple-race comme élément premier d'une organisation politique et en montrant le caractère involutif d'une structure politique dont le centre était occupé par une figure quasiment populiste tirant précisément du *Volk* sa force charismatique et son autorité, par opposition à la légitimité de toute souveraineté traditionnelle.

Dans certains milieux extrémistes, il y avait en plus l'équivoque des velléités « néo-païennes ». Certes, la formule « lutte pour la vision du monde » (*Kampf um die Weltanschauung*) avait sa raison d'être. Pour qu'un mouvement soit vraiment créateur, il est nécessaire qu'il dispose, au-delà de sa seule idéologie politique, d'une vision du monde et de la vie. II était également normal de remettre en question certaines conceptions généralement admises et liées au christianisme. Le courage qui avait manqué au fascisme italien - lequel s'était bien gardé, tout en évoquant les symboles romains, de se demander dans quelle mesure la reprise de ces symboles comme base d'une nouvelle vision du

monde était compatible avec les conceptions chrétiennes, et s'était donc arrêté à un respect obséquieux du christianisme et à des positions de compromis - ce courage, certains milieux allemands l'avaient eu. Malheureusement, leur « paganisme » était quelque chose d'on ne peut plus artificiel et confus, sans aucun rapport avec le contenu effectif des traditions indo-européennes pré-chrétiennes ou non chrétiennes. Ces milieux n'étaient pas préparés pour un vrai retour aux origines dans le cadre de la « lutte pour la vision du monde ». La déformation de nombreux thèmes, la politisation maladroite de certaines données étaient particulièrement nettes dans le fameux livre d'Alfred Rosenberg, *Le mythe du XXe siècle*, qui faisait alors autorité. Quand en plus on sympathisait avec ceux qui prônaient une « doctrine naturelle de l'esprit » associée à la mystique du sang et de la vie, avec ceux qui professaient un irrationalisme semblable à celui que nous avons critiqué dans un précédent chapitre, avec ceux qui se permettaient de déclarer « non aryenne » toute doctrine de la transcendance et même toute forme de haute ascèse, alors la tendance régressive devenait évidente. Ce néo-paganisme traduisait une vision tout à fait naturaliste de l'existence, semblable à celle des civilisations antérieures à la venue des dieux olympiens indo-européens. II n'y avait donc rien d'étonnant à constater la présence, parmi ceux qui se proclamaient « païens » et appelaient de leurs voeux une nouvelle religion nationale allemande, des auteurs invoquant le retour au matriarcat (Bergmann) ou se référant à la vision du monde des Pélasges (Klages), c'est-à-dire à ce peuple paléo-méditerranéen auquel s'opposa la Grèce dorienne et apollinienne et qui, en Italie, fut rattaché à la partie plébéienne de l'État romain. Un autre trait était tout aussi suspect : certaines organisations du régime national-socialiste, en même temps qu'elles défendaient l'idéal typiquement viril de l'*Ordensstaat*, de l'État dirigé par un Ordre, non par une classe de politiciens démocrates, des chefs de parti ou des démagogues, idéalisaient la femme comme mère, la fonction maternelle.

Or, au sujet de cette tendance « néo-païenne » allemande responsable de ces déviations, de ces incompréhensions et de ce primitivisme, l'important était de montrer qu'on pouvait prendre position contre elle sans s'appuyer sur le christianisme ou sur les lubies du genre « Forêt et Temple », mais à partir des véritables origines indo-européennes, aryennes. Sous certaines conditions et dans certaines limites, indiquées plus haut, la romanité offrait des références valables pour qualifier, rectifier et rappeler à la nécessaire discipline de l'esprit dans le domaine de la « lutte pour la vision du monde » et de la relecture de l'histoire européenne, en tant que telle légitime, propre à ce combat.

Nous ferons encore allusion à un dernier point. Dans l'histoire, Nord et Sud ont fait l'objet d'une nostalgie qui a rarement connu un équilibre. On trouve d'ailleurs ici une situation curieuse. Alors que la nostalgie du Sud est essentiellement « physique » et sentimentale, la nostalgie du Nord est avant tout métaphysique et spirituelle. Aujourd'hui encore, l'homme originaire d'Europe centrale et du Nord a la nostalgie du Sud, soit en tant qu'humaniste, soit parce qu'il recherche le soleil et le bien-être du corps, un certain cadre pittoresque et, pour lui, exotique. La nature de la nostalgie du Nord qui se manifesta parfois parmi les peuples méditerranéens de l'Antiquité fut bien différente. Pour eux, c'était au Nord du monde que se trouvait la mystique « île Blanche », la terre sacrée des Hyperboréens, Thulé, conçue comme île solaire - *Tule a sole nomen habens*. Ils croyaient que dans le Nord vivait encore, plongé dans le sommeil, Cronos, le dieu symbolique de l'âge d'or, des temps primordiaux, à tel point que les Anciens appelaient l'actuelle mer arctique la « Mer Chronide ». Dans le Nord, le « soleil de minuit » leur offrit le symbole physique du plus profond mystère de l'Antiquité méditerranéenne, celui de la lumière intérieure qui apparaît lorsque décline la lumière sensible. Avec le phénomène d'un jour pratiquement privé de nuit, le Nord leur sembla être la terre la plus proche de celle de la lumière perpétuelle. On rapportait qu'un empereur romain avait mené ses légions aux extrêmes confins de la Bretagne - moins en quête de lauriers militaires que pour connaître par avance, dès cette vie, la déification qui attendait les souverains romains après la mort et pour contempler de près le roi des dieux qui, pourtant, selon une autre tradition et un autre mythème, résiderait également dans le Latium, la terre de Rome.
Cela semble donc confirmer que le souvenir du monde olympien nordique, devenu obscur dans les traditions germaniques successives, resta encore présent parmi les peuples méditerranéens d'origine indo-européenne. Dans cet héritage primordial - nous l'avons souligné - s'enfoncent les racines de la part vraiment éternelle de la romanité. On pouvait donc estimer que l'homme germanique, en se servant de *cette* romanité pour se donner une conception du monde anti-romantique, claire, sévère, virile et simultanément libre et souveraine, ne se serait pas éloigné de lui-même mais aurait été reconduit à l'élément profond, originel, de ses propres traditions. D'un côté, cela aurait favorisé la réalisation des potentialités positives du mouvement allemand, en paralysant les potentialités négatives à travers une reprise active du symbole de la « révolution conservatrice » ; de l'autre, cela aurait permis de surmonter des oppositions unilatérales et tendancieuses entre les deux cultures, prélude à une entente réelle entre les élites des deux peuples. Car la nostalgie de l'âme

nordique pour les clartés méditerranéennes peut aussi dépasser le plan de l'esthétisme et du naturalisme pour acquérir le sens plus profond d'une impulsion spirituelle qui cherche à saisir, dans le domaine de la réalité physique, le pressentiment d'une réalité métaphysique.

Caractère classique de l'action dominatrice. Méfiance pour tout abandon de l'âme. Volonté d'une catharsis héroïque. Affirmation de toutes les valeurs du réalisme, de la discipline et de la force pure, du cosmos contre le chaos, de ce qui est plus-que-vie face à la simple vie, d'une vision claire et lumineuse par opposition à tout ce qui est obscurément animique, instinctif et naturaliste ; forme, hiérarchie, limite comme signes d'un infini se possédant lui-même, État, Empire, idéal d'organisations ascétiques et guerrières comme autant de nouveaux Ordres - tout cela est au-delà du Nord et du Sud, tout cela est « aryen » et « romain » : ce sont les caractéristiques de tout grand cycle créateur, de toutes les grandes races marquées par le destin, lorsqu'elles sont à leur apogée.

Malheureusement, dans l'Europe prostrée d'aujourd'hui, exposer de telles idées, évoquer de tels symboles a-t-il encore un sens ?

(1) Les idées que nous résumerons ici correspondent aux passages les plus importants d'une conférence en langue allemande que nous prononçâmes, sous les auspices de la *Deutsch-italienische Gesellschaft* et du ministère des Affaires Étrangères du Reich, dans plusieurs villes allemandes - à Berlin, Stuttgart, Hambourg et Brunswick. II sera peut-être intéressant de rappeler un épisode. Notre activité était entravée par une clique du ministère des Affaires Étrangères italien, laquelle ne pouvait tolérer qu'elle fût « libre », indépendante des personnes « autorisées »désignées par ceux auxquels on avait confié la direction de la « culture » à cette époque. On alla jusqu'à nous accuser de diffamer l'« italianité » parce que dans une précédente conférence, prononcée elle aussi en Allemagne et sur invitation allemande, nous avions cherché à faire comprendre que l'Italie n'était pas seulement le pays des joueurs de mandoline, des macaronis, du « Sole mio », des amants ardents et jaloux, des gens qui gesticulent en parlant, en somme l'Italie pour touristes, et parce que nous nous efforcions de proposer un idéal plus élevé pour former un Italien nouveau. En raison de notre dangereuse activité les milieux en question avaient même cherché à nous empêcher de retourner faire des conférences en Allemagne, et ce en interdisant la remise du visa de notre passeport. II fallut l'intervention personnelle de Mussolini pour remettre les choses au point. En revanche, parmi les éléments « bien vus » et autorisés à promouvoir les relations culturelles italo-allemandes fut choisi, par exemple, un Guido Manacorda, auteur dont nous montrerons sous peu l'animosité anti-allemande et comment il interprétait le germanisme d'une façon systématiquement déviée.

(2) Pour les aspects encore valables de ce problème et pour sa solution, voir J. Évola, *Les hommes au milieu des ruines*, Paris, 1972, chapitre XIV.

(3) En français dans le texte (N.D.T.).

(4) Il convient ici de laisser à Günther la responsabilité de ce jugement sur le druidisme. En fait, le caractère purement indo-européen du druidisme ne fait plus de doute aujourd'hui. Voir à ce sujet : F. Le Roux et Christian-J. Guyonvarc'h, *Les Druides*, Ogam-Celticum, Rennes, 1978 (N.D.T.).

(5) Hans F.-K. Günther, Frllmmigke'rt nordischer Artung, Jena, 1934, pp. 8-12.

(6) C. Steding, *Das Reich und die Krankheit der europäischen Kultur*, Hamburg, 1938, pp. 217-233, 229, 230, 292-293, 587.

(7) On dort d'ailleurs rappeler qu'à l'origine le terme *populus* ne désignait pas, à Rome, le « peuple » au sens moderne, le *demos*, mais la collectivité bien articulée des citoyens, plus ou moins encadrés militairement dans les comices curiates.

(8) Dans l'introduction au livre de Steding, p. XV.

CHAPITRE XIV

INFLUENCES INFRA-RATIONNELLES ET « STUPIDITÉ INTELLIGENTE »

1

Nous avons déjà eu l'occasion de souligner combien est illusoire la prétention qui veut que l'homme moderne en général ait acquis une autonomie et une conscience réputées inexistantes auparavant. Cette illusion s'explique par le fait que le regard, aujourd'hui, se tourne avant tout vers l'extériorité ; on songe à la disparition de certaines limitations matérielles à la liberté de l'individu, limitations qui avaient d'ailleurs souvent une raison d'être et qui ont été remplacées presque toujours par d'autres entraves ; et l'on néglige ainsi ce qui concerne l'autonomie intérieure, mentale et spirituelle, tout ce qu'il faut pour l'acquérir et la défendre. De ce point de vue, il n'y a vraiment pas de quoi parler de progrès ; il serait bien plus légitime de parler, une nouvelle fois, de régression car toute une série de processus a fait de l'homme contemporain un être particulièrement exposé à subir plus ou moins passivement des influences qu'on pourrait appeler « subtiles », cachées ou infra-rationnelles, et qui jouent presque toujours au niveau collectif. Cela est inévitable dans une « civilisation de masse » comme celle qui s'est désormais imposée dans le monde entier pratiquement, et l'on retrouve le même phénomène sur différents plans.

Dans le domaine le plus banal, le rôle que jouent aujourd'hui la publicité et la propagande suppose comme condition nécessaire l'ouverture passive de l'individu, ouverture existant déjà de fait ou que telle ou telle technique provoquera facilement. On sait qu'en Amérique, dans le cadre de ce qu'on nomme la MR (= *motivational research*), la psychiatrie et la psychanalyse ont été enrôlées par l'industrie publicitaire pour fournir des indications sur les moyens « subtils » les plus efficaces afin d'influencer le psychisme du public. En misant sur ce qui est inconscient et ancestral, on provoque des décisions et des choix dans le sens désiré, ou bien l'on suscite tel ou tel intérêt. Les entreprises américaines les plus importantes disposent de bureaux spéciaux de la MR, et si l'on dépense pour eux des sommes énormes, cela signifie que le système fonctionne, que l'investissement rapporte, donc, contrepartie logique, que de fait, une très grande quantité d'hommes et de femmes font preuve d'une

désarmante passivité. II est instructif que tout cela se produise en Amérique, le pays où, grâce à la démocratie, on a prétendu que l'homme était le plus libre, le plus émancipé, le plus conscient. Alors que ce « pays de la liberté », ce soi-disant « monde libre » est celui où l'action de coercitions invisibles, qui déterminent socialement les évolutions du conformisme et de l'opinion publique, est souvent tout aussi forte que celle exercée de manière visible et directe par l'État dans les systèmes totalitaires du monde « non libre ». Si différence il y a, elle n'est peut-être pas à l'avantage du « monde libre », où l'on ne s'aperçoit pas de l'action subie, en revanche directement perçue dans le second cas et donc susceptible de provoquer quelques réactions.

Nous avons parlé de la publicité ; mais de la publicité à la propagande en général, propagande politique comprise, il n'y a qu'un pas. Ainsi, toujours pour l'Amérique, certains auteurs, après une analyse objective, ont pu dire avec indignation que les techniques adoptées pour les élections présidentielles ne diffèrent pas beaucoup de celles qu'on emploie afin d'imposer au public une certaine marque de savon ou un appareil électroménager.

D'ailleurs, dans ce domaine comme dans tant d'autres, l'Amérique n'est qu'une forme-limite : des processus en cours dans d'autres pays également y sont simplement poussés jusqu'à l'absurde. En effet, on peut dire d'une manière générale que la possibilité de succès des idéologies et des mots d'ordre qui déterminent de nos jours la vie politique et sociale dérive uniquement de l'absence, chez la plupart des individus, d'une véritable défense en ce qui concerne l'accès à la partie infra-intellectuelle, irrationnelle et « physique »du psychisme. Si le seuil de cette zone était protégé, la plupart des procédés employés aujourd'hui sur une grande échelle par les agitateurs politiques et sociaux pour remuer les multitudes et les conduire dans telle ou telle direction sans leur enlever l'illusion qu'elles suivent leur volonté propre et leurs vrais intérêts, ces procédés perdraient automatiquement toute leur puissance.

En outre, dans une semblable atmosphère se forment souvent des courants collectifs autonomes ayant un substrat subtil, invisible et possédant un pouvoir d'infection. Ainsi s'expliquent quelques conséquences curieuses et inattendues du conformisme. On connaît le cas de certaines personnes qui, vivant dans un système politique et social donné, acceptent de s'y insérer tout en gardant des idées et des principes de type différent et même opposé. Or, il arrive parfois qu'à un certain moment ces personnes soient obligées de constater qu'elles ont changé de mentalité ; mais, le cas le plus fréquent, c'est celui des personnes qui ne se rendent pas du tout compte de leur propre changement de mentalité.

Cela peut se vérifier également pour une adhésion à un système politique qui avait été, dès le départ, purement extérieure, opportuniste, dictée par des objectifs inavoués ou même par des considérations tactiques. De telles adhésions insèrent factuellement l'individu dans une sorte de courant psychique, collectif et autonome ; et si la personne ne dispose pas de défenses intérieures, renforcées par la vigilance et le rattachement impersonnel à une idée supérieure, il est difficile d'éviter à long terme le danger d'infection. On n'y prête pas garde pour la raison déjà signalée, parce qu'on s'arrête à une conception superficielle des forces qui agissent dans une société et dans un climat historique donnés. La dimension en profondeur, « psychique », de ces forces est ignorée.

La « charge » possédée par certains mots ou certains formules, l'action contaminatrice qu'ils exercent sur celui qui accepte malgré tout de les employer, est en relation directe avec ce que nous venons de dire. Mais ici la lâcheté intellectuelle d'hommes sans caractère joue aussi un rôle précis. L'atmosphère de l'Italie au moment où nous faisons ces observations en offre des exemples typiques. II s'agit, pour l'essentiel, d'une terminologie lancée par les forces de gauche - démocratie, marxisme et communisme -et acceptée par les autres dans le sens que ces forces ont imposé.

Au premier rang, on trouve évidemment le mot « démocratie ». Le conformisme et la passivité sont tels que ce mot est devenu une espèce de tabou, est accepté et répété jusqu'à provoquer la nausée. On semble éprouver de nos jours une véritable angoisse à ne pas mettre en avant la démocratie et à ne pas se dire, d'une manière ou d'une autre, démocrate. Et le fléchissement est manifeste lorsqu'au lieu de refuser absolument et dès le début de se livrer à ce petit jeu, on emploie comme excuse tel ou tel adjectif en parlant de *vraie* démocratie, de démocratie *nationale*, de *saine* démocratie, etc. On oublie ainsi la parole de Goethe : « Des esprits que tu évoques tu auras du mal à te libérer », et l'on ne prend pas conscience de la contamination.

Autres mots-fétiches du même genre, possédant un pouvoir caché d'infection tout aussi fort : « socialisme », « travail », « classe ouvrière », « socialité », « justice sociale », « sens de l'histoire » et, à l'opposé, « réaction », « obscurantisme », « immobilisme », etc. On ne se rend pas compte à un moment donné qu'on n'a plus le courage de prendre position contre ces formules ; il semble devenu naturel d'en faire un usage qui, en dépit de toutes les réserves mentales que peut se proposer d'avoir celui qui n'appartient pas précisément au front de la subversion mondiale, en conserve la « direction d'efficacité » essentielle, direction qui est celle fixée par les idéologies

auxquelles ces mots d'ordre appartiennent en propre et d'où ils tirent leur origine et leur contenu. II suffit d'être un peu attentif à ce qui se dit et s'écrit aujourd'hui dans certains milieux qui ne se déclarent pas du tout de gauche, qui voudraient faire de l'« opposition », pour se rendre compte combien ils se prêtent à ce jeu insidieux et acceptent la capitulation progressive et indirecte qui en est la conséquence.

Nous nous contenterons ici de donner quelques exemples. Au sujet de la « réaction », nous répéterons ce que nous avons déjà dit à plusieurs reprises sur la prétention effrontée de ceux qui voudraient faire du mot « réaction » le synonyme d'abomination, comme si, tandis que les uns « agissent », les autres ne devraient pas réagir mais leur tendre évangéliquement l'autre joue et leur dire : « Bravo, continuez ! », comme si toute forme de légitime défense devait être qualifiée de « provocation ». La biologie et la médecine nous enseignent que lorsqu'un tissu ne « réagit » plus à un stimulus, il est considéré comme mort ou sur le point de mourir. Cela, malheureusement, pourrait servir à diagnostiquer la situation actuelle.

Nous avons parlé dans un autre chapitre du mythe du « travail » et du « travailleur ». Un cas particulier d'acquiescement stupide, c'est celui des gens qui acceptent que le terme « engagé » soit accaparé par les seuls intellectuels de gauche. La conséquence serait que celui qui n'est pas de gauche, n'est pas « engagé » en tant qu'écrivain, intellectuel ou homme d'action, qu'il est frivole, superficiel, indécis, sans vigueur, qu'il n'a pas de vraie cause à défendre. Il semble que cette implication logique échappe totalement à ceux qui admettent l'équation : « engagé = de gauche ». De nouveau, on cède au courant dominant. Que l'opposé soit vrai, que seul puisse être vraiment « engagé » celui qui défend ces idées supérieures, ces fins transcendantes de l'homme que la racaille de gauche, intellectuelle ou non, couvre de mépris et de discrédit, ce n'est même pas la peine de le souligner.

On peut relever d'autres cas de fléchissement et de veulerie intellectuelle en ce qui concerne le « sens de l'histoire », interprété de façon subversive. Évidemment, le courant qui l'a emporté au cours des derniers siècles, c'est malheureusement celui que font ressortir les milieux progressistes de gauche. Mais il suffit d'inverser l'interprétation. La direction, le sens, c'est celui d'un recul, d'une disparition progressive de tout ordre supérieur et légitime. Au sujet du cours concret de l'histoire, il faut donc bien séparer constatation et jugement. Le fléchissement intellectuel survient précisément lorsqu'on reconnaît à ce qui est, en suivant l'idéologie de la subversion, le caractère de ce qui doit être parce qu'il est bon que cela soit, au point d'ôter toute

justification morale à une réaction. On sait que l'origine de cette déviation remonte à l'historicisme d'inspiration hégélienne, avec son identification bien connue du réel au rationnel. Or, abstraction faite de savoir s'il est encore possible de dévier le processus, et même au cas où ce processus serait irréversible, ce n'est pas du sens mais du non-sens de l'histoire qu'il faudrait parler, et l'on devrait refuser, catégoriquement et absolument, de s'incliner devant ce pantin. Malheureusement, l'exemple vient aujourd'hui d'en haut, de l'Église catholique elle-même, qui serait selon certains la plus grande autorité spirituelle positive de l'Occident. L'Église justement, en acceptant le « sens de l'histoire », cherche à se mettre au goût du jour, à emboîter le pas, à s'ouvrir sur sa gauche. II y a d'ailleurs des catholiques qui ont affirmé qu'au fond le vrai christianisme vit et agit aujourd'hui dans les mouvements démocratiques, marxistes et même communistes, d'où l'apparition des « nouveaux prêtres » et, au sommet, la formule du « dialogue » avec des forces et des idéologies que le pape Pie IX, il n'y a pas si longtemps, avait ouvertement stigmatisées et condamnées dans le *Syllabus*. C'est un phénomène auquel le jésuite moderniste Teilhard de Chardin avait préparé le terrain en forgeant une doctrine, en cours de réhabilitation d'ailleurs, pouvant servir de cadre théorique. Teilhard a traduit plus ou moins l'idée chrétienne d'une direction providentielle du cours de l'histoire sous la forme d'un évolutionnisme progressiste et linéaire, à grand renfort de sciences, de techniques et de conquêtes sociales. On préfère évidemment oublier certains thèmes essentiels de la conception chrétienne originelle relative à l'histoire et aux temps à venir, conception qui n'a rien de linéaire et pas grand-chose d'un *happy end :* car le christianisme a parlé de la fin des temps en termes assez catastrophiques, « apocalyptiques », a évoqué l'apparition de faux prophètes, la venue de l'Antéchrist, le Jugement Dernier qui sera terrible, la séparation entre les élus et les damnés, et non un rachat universel, grâce au « progrès » et au reste, de l'humanité devenue exclusivement « terrestre ». Autant de thèmes du premier christianisme qui, déformations et mythologisations mises à part, reflétaient finalement certains enseignements traditionnels intrinsèquement valables.

Parallèlement au sacro-saint « sens de l'histoire », on rencontre, sur le plan de l'actualité, le terme « immobilisme », servilement accepté dans le sens négatif qu'on lui a conféré. Défendre certaines positions serait de l'« immobilisme », s'agiter, naturellement au sens de suivre la voie tracée par l'adversaire, de soutenir son action, serait en revanche la chose juste. En dehors de son aspect le plus grossier, cette position renvoie, dans son implication ultime, au mythe du progrès : comme si tout changement, en tant que tel, ne pouvait être que

positif, entraînait une avancée, un enrichissement. Bruce Marshall a écrit très justement : « Les sociétés dites arriérées [nous pourrions dire : "immobilistes"] sont celles qui ont le bon sens de s'arrêter lorsqu'elles ont atteint leur destination, tandis que les sociétés progressistes sont si aveugles qu'elles la dépassent en continuant à courir comme des folles ». D'une manière générale, on pourra se reporter à ce que nous avons déjà exposé, sur un plan plus élevé, au chapitre I : la « stabilité » n'a rien à voir avec l'immobilité, et ce même si pratiquement personne aujourd'hui ne s'oppose absolument à l'identification de ces deux termes. Dans la lutte politique l'« immobilisme » est une autre bête noire, associée à la « réaction ». Même de soi-disant hommes de droite acceptent de nos jours ce jargon, tremblent devant cette accusation. Du reste, faut-il s'en étonner puisque, comme nous l'avons dit, l'Église elle-même « bouge », craignant sans doute, en ne bougeant pas, d'être renversée et ayant l'illusion d'échapper à ce destin éventuel par une politique d'« ouverture » ?

Examinons un autre exemple : le « paternalisme ». On peut constater ici aussi l'acquiescement au sens négatif donné à ce terme par les idéologies subversives, et l'oubli de ce que cela implique : la dévaluation de l'idée même d'une famille digne de ce nom. On avilit ainsi, en effet, le centre même de la famille : l'autorité et la fonction naturelle, positive, du père. La bonté et les égards du père, plein d'affection, certes, mais, si nécessaire, capable d'être sévère, la faculté de donner et de protéger spontanément, sur la base de rapports personnels, avec lucidité et équité - tout cela est considéré, dans la transposition au niveau social, comme chose regrettable, insupportable, blessante pour la dignité de la « classe ouvrière ». L'objectif, ici, est double : d'un côté on détruit l'idéal traditionnel de la famille, de l'autre on attaque tout ce qui pourrait avoir dans une société normale - comme ce fut le cas dans le passé - un caractère naturel et organique, personnalisé et « humain », pour y substituer un état de guerre civile larvée avec toute une série de « revendications », lesquelles devraient enfin être appelées par leur vrai nom : des formes de chantage.

Mais si le domaine auquel il se rapporte est assez différent et plutôt banal, en matière d'acquiescement à un nouveau langage « orienté », on pourrait faire allusion, en passant, à un cas concernant, cette fois, les « revendications » féminines. Dans le pays où nous vivons, l'emploi du masculin pour désigner des charges et des professions, même quand elles sont exercées par des femmes, est en train de se répandre. Certains déjà n'osent plus dire « avocate »

au lieu d'avocat pour une femme qui exerce cette profession, et l'on commence à faire de même avec « docteur », « ambassadeur », etc. Bientôt peut-être des termes comme « maîtresse », « enseignante », « poétesse » devront être rayés du vocabulaire et seront jugés offensants pour la dignité féminine. Que cette idiotie implique précisément l'opposé de ce que l'on vise semble échapper aux premières intéressées :les femmes. Celles-ci, en effet, ne s'aperçoivent pas qu'en réclamant l'emploi du masculin pour ces désignations, ce n'est pas l'égalité qu'elles obtiendront (l'égalité, tout en restant des femmes), mais l'assimilation à l'homme. Ce serait différent si l'italien possédait un genre neutre, en plus du masculin et du féminin, et si ces termes pouvaient être employés au neutre, et non au féminin. Alors seulement seraient distinguées des activités et des professions dont on conteste qu'elles soient des prérogatives masculines. Mais dans cette nouvelle mode stupide, une influence entre aussi en jeu : celle de la langue anglaise, qu'on subit comme des ignorants, puisque celle-ci, ne possédant pas le féminin pour de nombreuses professions ou occupations, oblige à mettre des mots comme *lady* devant *doctor*, *secretary*, *barrist*, etc. ; l'italien, en revanche, possède presque toujours le féminin (doctoresse, avocate, secrétaire, poétesse, etc.), et on ne voit pas pourquoi il ne faudrait pas l'utiliser, à moins de vouloir succomber au ridicule conformisme démocratique et égalitaire.

II faut cependant souligner en l'occurrence la faiblesse du sexe masculin en général, qui aurait dû couvrir de ridicule ce nouveau jargon et tant d'autres « acquis » par la même occasion. Quant aux femmes honteuses d'être des femmes, et qui désirent introduire ce changement dans l'usage linguistique, elles devraient être confiées, dans une société normale, aux experts en diaboliques manipulations hormonales. Un traitement adéquat les transformerait en autant de représentantes du « troisième sexe » et elles pourraient ainsi satisfaire toutes leurs aspirations. Soyons juste pourtant : on peut se demander si un tel traitement ne conviendrait pas aussi aux hommes toutes les fois que leur faiblesse, dont on a donné quelques exemples, relève moins d'influences subtiles du milieu, de processus inconscients qui agissent dans la sphère infra-intellectuelle du psychisme de l'homme commun, que de l'incapacité de réagir et de montrer, par le courage moral et par un jugement lucide et intransigeant, la véritable qualité virile.

L'expression « stupidité intelligente » a été forgée par un représentant qualifié de la pensée traditionnelle, F. Schuon. G. Bernanos, pour sa part, avait parlé de *l'intelligence des sots*, tandis qu'un autre Français avait pu écrire : « *Le drame de notre époque, c'est que la bêtise se soit mise à penser* » [(1)], pour caractériser la nature d'une certaine intellectualité qui domine de larges secteurs de la culture moderne et qui est fortement présente en Italie. Cette intellectualité prospère surtout aux confins du journalisme - véritable calamité de notre époque - et d'un genre littéraire précis, l'essai. Un de ses principaux centres de diffusion est constitué par les « troisièmes pages » des grands quotidiens, et l'intellectualité en question s'exerce essentiellement dans ce qu'il est convenu d'appeler la « critique ».
Sa marque la plus évidente, c'est l'absence de principes, d'intérêts supérieurs, d'engagement authentique. Sa grande préoccupation, c'est de « briller », d'être « originale ». On accorde également beaucoup d'importance au « beau style » , léché et professionnel, à la forme et non au fond, à l'*esprit*[(2)] au sens frivole et mondain que ce terme possède parfois en français. Pour les représentants de cette « intellectualité », la phrase brillante, la prise de position dialectique et polémique pouvant faire de l'effet, ont bien plus de valeur que la vérité. Les idées, quand ces gens-là les utilisent, ne sont pour eux qu'un prétexte ; l'essentiel, c'est de briller, de paraître très intelligent - de même que pour le politicien d'aujourd'hui l'idéologie d'un parti n'est qu'un moyen de faire carrière. La « foire des vanités », le subjectivisme le plus délétère, confinant souvent au narcissisme pur et simple, sont donc des composants essentiels de ce phénomène, et lorsque ces cliques d'intellectuels prennent une teinte mondaine, avec les « salons » et les associations culturelles, cet aspect ressort encore plus nettement. On ne peut pas donner tort à celui qui a dit que, de tous les genres de stupidité, le plus pénible c'est la stupidité des gens intelligents. Lorsqu'on analyse quelqu'un à fond et qu'on découvre que ce quelqu'un est une nullité, on préférerait vraiment qu'il n'y eût pas un peu d'intelligence dans la nullité. Mais la question ne se réduit pas seulement à l'ennui que procure cette gent écrivassière ; il faut aussi souligner sa nocivité, car la « stupidité intelligente », surtout dans l'Italie actuelle, est remarquablement organisée. C'est une sorte de franc-maçonnerie implantée dans différents milieux et qui détient pratiquement toutes les positions-clés de l'édition, lorsque celles-ci ne sont pas déjà tenues et contrôlées par des éléments de gauche. Ses représentants possèdent un flair très développé pour reconnaître immédiatement ceux qui ont une nature différente et pour les frapper d'ostracisme. Nous donnerons à ce sujet un exemple banal mais significatif. Il

existe en Italie un groupe d'intellectuels rassemblés autour d'une revue assez largement diffusée et bien faite, qui se voudrait anticonformiste et qui critique volontiers le régime politique et les moeurs d'aujourd'hui. Mais cette revue s'est bien gardée de contacter les rares auteurs qui pourraient lui donner, si elle voulait faire un travail sérieux, une base positive en matière de principes et de vision traditionnelle du monde. Ces auteurs ne sont pas seulement ignorés, ils sont aussi rejetés, exactement comme fait la presse de gauche, précisément parce qu'on sent que ce sont des hommes d'une autre trempe. Cela montre clairement que ce brillant anticonformisme n'est qu'un moyen pour se faire remarquer et pour parader, tout restant sur le plan du dilettantisme. Au demeurant, le fondateur de la revue en question, mort il y a quelques années, n'hésita pas à dire un jour que si un régime différent existait aujourd'hui, il changerait probablement de camp, de façon à être toujours dans l'« opposition » - le but, évidemment, étant de « briller » et d'étaler son « intelligence ». Le groupe d'intellectuels dont nous avons parlé s'est pour sa part ouvert volontiers à quelques personnes qui avaient fait preuve, dans un premier temps, d'intérêt et de sensibilité pour des valeur et des idées supérieures, mais qui les ont ensuite mises de côté pour mieux commercialiser certains dons littéraires qu'elles possédaient. Renonçant ainsi à toute intransigeance, ces personnes ont facilement emboîté le pas à la « stupidité intelligente », laquelle ne peut impressionner, dans le domaine intellectuel, que les gens ignares ou affectés d'un provincialisme incurable. Cet exemple est un peu particulier, mais très révélateur.

II est à peine besoin de préciser que la « stupidité intelligente » va constamment de pair avec le manque de caractère. On le constate en particulier lorsque ses représentants ont joué un rôle politique il y a de nombreuses années, sous le régime précédent : l'opportunisme et le changement de veste sont leurs signes récurrents. Fascistes hier quand il était commode de l'être, ils affichent aujourd'hui un antifascisme vigilant, alors qu'ils devraient avoir au moins la pudeur de se taire, de ne pas aborder de tels sujets.

Nous avons dit au début que la « critique » est une des principales provinces de la stupidité intelligente, celle où poussent ses variétés les plus pernicieuses. Ce phénomène peut se rattacher, d'une certaine manière, à ce que nous avons fait remarquer sur la soumission aux suggestions multiples du milieu. Une réflexion à ce sujet pourrait en fait mener assez loin. D'une manière générale, on peut affirmer que la « critique » est un des fléaux de la culture moderne, un fléau qui a pris naissance dans la société bourgeoise parallèlement au

développement du « publicisme » et à la commercialisation de la culture. Phénomène qui s'étend aujourd'hui comme un cancer, la « critique » était pratiquement inexistante dans toutes les civilisations normales, traditionnelles. Dans celles-ci, il y avait les créateurs, les artistes, et puis il y avait ceux qui jugeaient et appréciaient directement leurs oeuvres, sans aucun intermédiaire : les souverains, les mécènes, le peuple. Mais notre époque a vu apparaître, à égale distance du public et des créateurs, cet entremetteur de la culture, ce parasite impertinent et présomptueux : le « critique ».

Nous ne voulons pas dire par là qu'il faut exclure tout jugement sur les productions artistiques. Nous estimons simplement que, si jugement il doit y avoir, il ne saurait être prononcé que d'un point de vue supérieur, par ceux qui sont investis de l'autorité que confèrent de vrais principes et une tradition : autant dire par des personnes qui n'existent plus, ou peu s'en faut, à notre époque, et qui du reste n'auraient pas beaucoup d'écho même si elles existaient. N'en déplaise à ceux qui défendent la théorie de *l'art pour l'art*(3) et malgré l'horreur de Croce pour tout jugement ne reposant pas sur la seule capacité expressive qu'on peut relever dans une oeuvre d'art donnée, des jugements de ce genre seraient établis depuis un niveau supérieur à celui de l'art, en tenant compte de ce que telle ou telle couvre peut signifier dans la totalité d'une culture, et non dans un domaine particulier, donc sur un plan purement esthétique.

Très éloignée de tout cela, la « critique » actuelle est condamnée par définition à un pur subjectivisme, et par conséquent à l'arbitraire. Aujourd'hui, c'est souvent le critique qui manipule les valeurs du moment dans le cadre de la « stupidité intelligente », car il est très habile pour monter en épingle les couvres sans valeur ou bien pour ignorer celles qui en ont, faisant ainsi la pluie et le beau temps. Quant au public, on peut de nouveau relever chez lui, sous d'autres formes, cette passivité, cette facilité à être suggestionné si typiques de nos contemporains (devenus, selon la lubie démocratique, « adultes »). En effet, on voit se créer dans le domaine artistique et intellectuel une situation analogue à celle de la publicité et de la propagande. On assiste au lancement de nouvelles réputations, de nouveaux « chefs-d'oeuvre », à grand renfort de *battage*(4) qui donnent naissance à une vogue et à une mode. Pour un certain public se vérifie ce qu'on a pu observer dans le cas des gens qui suivent toujours la mode : on est ridicule par peur de paraître ridicule. On subit la suggestion, on n'ose pas exprimer ouvertement ce qu'on pense et qu'on ressent

de peur d'être taxé de profane ou d'imbécile après les verdicts prononcés par les pontifes de la « critique » sur telle ou telle couvre de la littérature et de l'art contemporains. Un domaine, cette « critique », où les divergences et polémiques éventuelles ne changent rien à l'essentiel, mais servent seulement à assaisonner les plats préparés et à donner de l'appétit.

On peut en dire autant, sans le moindre doute, de nombreux auteurs rendus célèbres par la « critique » - prix Nobel et *best-sellers* compris - dont la fondamentale insignifiance apparaîtrait clairement si seulement on avait gardé une certaine liberté d'esprit, si seulement on possédait quelques références sérieuses et supérieures, et si dès le départ on n;4?t toute autorité aux pontifes de la « critique ». Si l'on peut voir un trait de caractère essentiellement féminin dans le fait de se coiffer et de s'habiller en suivant la mode passivement et sans discernement - ce qu'un illustre inconnu de telle ou telle capitale a eu l'idée de lancer comme mode -, le phénomène analogue qu'on enregistre dans le domaine artistique et littéraire ne fait que confirmer, sur un autre plan, la *forma mentis* désormais répandue dans une grande partie de ce qu'on appelle le public cultivé contemporain, en dehors de ce qui est propre à la vie courante et au domaine politique. Et c'est un signe des temps qu'il faut ajouter à une liste déjà fort longue.

(1) La première formule et la phrase suivante sont en français dans le texte (N.D.T.).

(2) En français dans le texte (N.D.T.).

(3) En français dans le texte (N.D.T.).

(4) En français dans le texte (N.D.T.).

CHAPITRE XV

LE MYTHE DE L'ORIENT ET DE L'OCCIDENT ET LA « RENCONTRE DES RELIGIONS »

1

II est à peine besoin de dire que les réflexions qui vont suivre ne prétendent pas épuiser le thème très complexe suggéré par le titre de ce chapitre. II ne s'agira que de quelques observations sur certains aspects du problème ; elles ne seront approfondies que dans la deuxième partie, pour mieux éclairer ce que nous avons dit précédemment sur la religion en tant que forme spirituelle qui doit être distinguée d'autres formes traditionnelles.

En pensant à l'Orient et à l'Occident nous avons employé le mot « mythe ». II doit être entendu ici en deux sens : négatif l'un (le « mythe » comme quelque chose à quoi aucun contenu réel ne correspond), partiellement positif l'autre (le « mythe » comme idée centrale). Les relations entre l'Orient et l'Occident doivent être envisagées, naturellement, sur le plan des civilisations et des orientations spirituelles générales. II n'en est pas moins vrai que la question de ces relations semble perdre toujours plus, aujourd'hui, de son importance. En effet, dès lors qu'on identifie l'Occident à la civilisation moderne, née essentiellement en Europe (l'Amérique n'en étant que l'appendice et se présentant uniquement comme le développement extrême, tératologique, de différents aspects de la civilisation européenne moderne), et à la vision générale du monde, aux moeurs, aux intérêts principaux, aux formes politiques et sociales indissociables de cette civilisation, il est clair qu'à la suite de la modernisation de l'Orient les différences iront en diminuant, pour se limiter peut-être à quelques éléments résiduels ne pouvant plus être considérés comme de vraies forces traditionnelles formatrices.

C'est d'ailleurs pourquoi l'idée d'un danger oriental pour l'Occident, soutenue hier par certains, ne prête qu'à sourire. On aurait dû parler en fait du danger que l'Occident représente pour l'Orient, danger qui apparut surtout et justement au moment où l'Orient ne se libéra matériellement et politiquement de la domination occidentale plus ou moins colonialiste que pour subir insidieusement la séduction et l'influence de la civilisation occidentale moderne, dont il adopta stupidement les valeurs et l'idée même de civilisation,

trahissant ainsi ses propres traditions ou bien les rejetant au second plan[1]. Le seul cas d'équilibre miraculeux entre une tradition séculaire et une modernisation (ou occidentalisation) extérieure que nous présentait le Japon, appartient désormais au passé. Après la catastrophe de la Deuxième Guerre mondiale, cet équilibre a été rompu et l'occidentalisation totale du Japon démocratisé se poursuit, dans tous les domaines. On peut aussi prendre comme exemple la Chine communiste, qui a liquidé un passé millénaire à une vitesse incroyable. On ne pourrait donc parler aujourd'hui de « péril jaune » qu'en songeant à des masses d'hommes qui ont copié les formes d'organisation, les structures techniques et industrielles, les moyens de puissance créés par les Occidentaux - et mis de façon irresponsable à la disposition de tous au nom de l'« universalité de la science », alors qu'il aurait fallu se les réserver, les conserver comme un monopole dont les dangereux secrets auraient été jalousement gardés - et qui font maintenant sentir tout leur poids dans la politique mondiale et sur le « cours de l'histoire ». Mais sur ce plan les oppositions qualitatives, spirituelles, disparaissent complètement ; il ne s'agit plus que de simples rapports de force.

Dans la situation actuelle et dans celle qu'on peut prévoir pour un proche avenir, il n'est légitime de parler d'un « mythe » de l'Orient et de l'Occident qu'au sens négatif du terme, en entendant par mythe une formule sans contenu réel. II faut donc considérer comme dépassées les considérations, d'ailleurs entachées de points de vue unilatéraux, qu'avait développées René Guénon dans son livre *Orient et Occident* et, en partie du moins, dans *La crise du monde moderne*. On peut en dire autant de la thèse schématique de la « spiritualité orientale » opposée au « matérialisme occidental », dont le corollaire est qu'en se tournant vers l'Orient l'Occident pourrait trouver des points de référence afin de rectifier sa civilisation, de la ramener à la norme. Seul un Orient abstrait, un Orient révolu avec ses formes de sagesse que nous ont fait connaître des textes traditionnels sapientiels, métaphysiques et de haute ascèse, pourrait jouer désormais un tel rôle. II est possible qu'existent toujours en Orient certains centres conservant de façon encore vivante et authentique l'héritage traditionnel. Mais la force des choses a fait que ces centres sont devenus de plus en plus retirés et fermés ; ils n'ont plus aucune fonction déterminante par rapport aux forces historiques qui concourent aujourd'hui à l'évolution de l'Orient. Quant aux Orientaux qui se sont faits connaître ces derniers temps en Occident, parallèlement au phénomène du « néo-spiritualisme », comme les représentants et les exportateurs de la spiritualité orientale, en général leur niveau intellectuel est tel qu'il ne peut que

discréditer cette spiritualité et mettre sérieusement dans l'embarras les Occidentaux qui s'étaient référés aux origines, aux sources authentiques, qui avaient compris et fait ressortir l'intérêt de la spiritualité et de la métaphysique orientales.

Par ailleurs, les observations faites par Guénon dans les ouvrages mentionnés plus haut concernaient avant tout une morphologie des civilisations ; mais sur ce plan, et dans une perspective historique, l'opposition de l'Orient et de l'Occident devient relative. Lorsque Guénon parlait de l'Orient, il pensait à une civilisation « traditionnelle », donc à une civilisation où les principales activités humaines sont orientées d'en haut et vers le haut. Jusqu'à une époque récente, l'Inde surtout, l'Islam en partie nous ont offert à ce sujet des exemples typiques. Mais il est évident que, dans cette optique, les données du problème ou de l'opposition sont faussées : en parlant d'Occident, on ne songe en réalité qu'à l'Occident moderne, et alors l'opposition ne se rapporte plus à l'Orient et à l'Occident, mais à la civilisation de type moderne et à celle de type traditionnel. Historiquement, la civilisation traditionnelle n'est ni orientale, ni occidentale. L'Europe médiévale du Saint Empire romain, l'oecumène médiéval européen, a été « traditionnel », de même que l'avait été la Rome antique, centre de gravité et puissance organisatrice de l'Occident. II serait donc plus juste de dire que l'orientation traditionnelle à travers les formes données d'une civilisation considérée dans son ensemble a subsisté plus long-temps, et a présenté des expressions plus complètes, en Orient. Mais il est fort possible qu'en Asie tout se réduise bientôt à des formes populaires résiduelles, involuées et opaques, semblables, du reste, à celles qu'on peut encore trouver dans certaines régions européennes « sous-développées », notamment dans le sud du continent, avec une religiosité traditionnelle mêlée de superstitions et un attachement tenace aux coutumes d'une vie non « modernisée » et assez primitive.

Si nous quittons le domaine des faits et de l'actualité, le terme « mythe », rapporté à l'Orient et à l'Occident, peut alors s'entendre dans un deuxième sens, en relation à deux idées et à deux symboles universels. Sur ce plan plus élevé, la plupart des analyses faites dans un domaine pour le moins mouvant présentent clairement un caractère unilatéral. La limite extrême dans l'incohérence et le dilettantisme a été atteinte par les intellectuels qui ont pré-tendu identifier l'Occident à la latinité catholique. Cette thèse avait été soutenue par Henri Massis dans deux livres, *Défense de l'Occident* et *L'Occident et son destin,* dont on s'étonne aujourd'hui qu'ils aient pu être pris en considération. Si l'on suit cette thèse rigoureusement, il en résulte que

l'Europe non latine et non catholique ne ferait pas partie de l'« Occident ». De fait, Massis en arrive à dire que « le germanisme et le slavisme ne sont que les deux sources où s'abreuve tout ce qui est révolte contre l'Occident », que c'est à leur contact que « les vieilles hérésies asiatiques » relèvent la tête. Nous avons déjà fait allusion (chapitre XII I) à des thèses analogues, soutenues par Manacorda. Le catholicisme permet ici de se servir de Rome et de la romanité comme d'alibis mystificateurs ; on ne cherche même pas à établir les relations effectives entre latinité et romanité ; quant au catholicisme (latin), le fait qu'il soit « romain » ne l'empêchant pas d'être tout de même une forme de christianisme, il faudrait montrer que le christianisme est concevable sans le judaïsme, sans l'héritage d'une tradition dont l'esprit est sémite et non occidental. Que le christianisme soit devenu, de fait, la religion prédominante en Occident, cela ne prouve pas grand-chose ; lorsqu'on se rapporte à ses origines, on s'aperçoit qu'il n'aurait pas pu triompher dans la sphère romaine si le terrain n'avait déjà été préparé par une asiatisation et par une dissolution intérieure. D'autre part, abstraction faite des rectifications, souvent essentielles, que le christianisme a subies pour pouvoir s'imposer en Europe, notamment après l'apparition des peuples germaniques sur la scène de la grande histoire de notre continent, sous de multiples formes de compromis et dans des amalgames instables, abstraction faite aussi de tout ce qui est simple superstructure, la domination de fait ne nous dit rien en ce qui concerne le problème des valeurs.

Une des thèses les moins extrémistes pour bâtir le mythe de l'Occident combine la tradition judéo-chrétienne avec l'héritage grec et l'élément romain. Ce mélange est tout aussi problématique et précaire car, pour peu qu'on veuille penser avec rigueur, l'analyse des composantes s'avère indispensable. Enfin, il ne faut pas oublier que le christianisme a désormais cessé d'être ce qu'il avait été, de fait sinon ouvertement, pendant une assez longue période, à savoir la religion apportée par l'Europe, par la race blanche européenne, et souvent employée par celle-ci en vue d'une hégémonie et même d'un colonialisme. Parallèlement à l'écroulement impressionnant du catholicisme aujourd'hui, au pullulement d'hommes de couleur jusque dans les hautes hiérarchies de l'Église, au pseudo-oecuménisme (sur lequel nous reviendrons), le caractère « universaliste » de la croyance chrétienne est revenu en force, une croyance qui ne faisait pas de distinction entre les peuples, entre le Romain et le Juif, entre le Grec et le barbare, et qui s'adressait à tous les hommes sans aucune discrimination. Si bien qu'on ne voit pas au nom de quoi on pourrait revendiquer le caractère « occidental » du christianisme et du catholicisme, à

moins de penser que son adoption correspond à une dénaturation occidentalisante de ceux qui, sans être Occidentaux, le deviennent précisément en se convertissant. Et ce en supposant, non en admettant, que le caractère effectivement occidental du christianisme en tant que tel puisse être démontré doctrinalement. Nous parlerons plus loin des arguments tirés du théisme, du panthéisme et du monisme pour fonder l'opposition Orient-Occident.

Lorsqu'on tient à se référer aux origines, et précisément à celles du christianisme, il y a lieu de faire une autre remarque. Qu'on le veuille ou non, les idées d'Orient et d'Occident ont des implications spatiales, géographiques (de sorte qu'il faudrait parler plutôt de l'Europe et de l'Asie). Cependant, quand on ne s'appuie pas sur les délimitations géographiques des continents mais sur les peuples et les races, l'opposition de l'Orient et de l'Occident se révèle de nouveau incertaine. Car on doit alors prendre comme point de référence fondamental le cycle général des civilisations d'origine indo-européenne, cycle qui s'est étendu aussi bien en Europe que dans une partie de l'Asie, donc de l'Orient. Dans cette optique, l'opposition à établir serait différente, ce serait une opposition entre des visions générales du monde et du sacré, entre des valeurs éthiques, des formes juridiques, des moeurs, etc., de caractère indo-européen, et d'autres formes et conceptions non indo-européennes, tant en Asie qu'en Europe. En adoptant ce critère on voit combien est fragile la définition du mythe de l'Occident sur la base du mélange de la tradition judéo-chrétienne avec les composantes romaine et grecque : la première, en effet, est étrangère à l'univers idéal indo-européen, tandis que les deux autres en font partie. Au-delà de l'opposition géographique, on pourrait établir aisément d'autres différences. Par exemple, le bouddhisme des origines eut un caractère nettement indo-européen, ce qui n'est pas du tout le cas de la composante sémitique du christianisme. Dès qu'on prend en considération le facteur racial, le problème et la définition du mythe de l'Orient et de l'Occident se révèlent encore plus compliqués qu'il n'y paraît.

Au passage, et à titre surtout de curiosité, nous ferons allusion à une thèse que les défenseurs de l'Occident et du christianisme pourraient être tentés d'utiliser pour leur cause. La meilleure formulation de cette thèse, c'est à un théologien de renom, Romano Guardini[(2)], qu'on la doit. Elle repose sur l'idée que le Christ, en tant que « Sauveur », aurait brisé pour la première fois le cercle de la nature, aurait libéré l'homme du lien de la nature. Grâce à la rédemption christique, l'homme se serait émancipé de la nature et aurait acquis une supériorité détachée, condition indispensable pour connaître la nature et la dominer - ce qu'une évolution « naturelle » de l'humanité, sans le fait nouveau

et unique de cette rédemption, n'aurait pas rendu possible. On en arrive ainsi à jeter paradoxalement un pont entre le christianisme d'une part, et le monde de la science positive de la nature et la technique moderne, de l'autre. On ne voit pas d'antithèse entre les deux termes mais, dans un certain sens, un rapport de cause à effet. Ceci est un exemple typique des absurdités auxquelles on aboutit lorsqu'on subit le dogme d'une croyance particulière comme une idée fixe qui interdit toute objectivité et toute clarté de pensée, au lieu de le maintenir dans les limites que définit son « usage interne ».

A titre de préliminaire, Guardini a cherché à opposer à la conception « cyclique » l'idée de l'irruption unique, une fois pour toutes, de la vraie transcendance dans le monde (par l'incarnation du « fils de Dieu »). Dans le livre auquel nous nous référons, il a bien été obligé d'admettre que le monde non chrétien a connu lui aussi des « sauveurs », des figures divines qui indiquaient à l'homme la voie de la renaissance spirituelle. Mais ces figures mêmes rentreraient dans le cycle général de la nature, laquelle connaît naissance et mort, ascension et déclin, des phénomènes qui se répètent chez l'homme et sur le plan spirituel. C'est dans cette perspective qu'il faudrait considérer les dieux « solaires » : Osiris, Mithra, Dionysos, Baldur, etc. (on voit combien cette idée est proche des plates interprétations de ces divinités sur une base « agraire », comme « esprits de la végétation », etc.). Ces dieux appartiendraient au cercle de la nature et la libération qu'ils annonçaient ou rendaient effective aurait été très relative, se serait réduite à un simple pres-sentiment de la libération absolue, inhérente à la vraie transcendance, apportée par le Christ. Afin de rendre cet escamotage(3) plus crédible, Guardini a forgé le terme *innerweltlich*, intérieur au monde, mondain, par opposition à *überweltlich*, supramondain ; cela lui permet de classer dans la première catégorie, celle de l'*innerweltlich*, toutes les formes non chrétiennes de « rachat », de « salut » (*Erltisungl*. II parle donc de *innerweltliche Lösungen des Lebens aus der Fessel des Todes*, de la vie qui se libère, à l'intérieur du monde, du lien de la mort (par opposition à une libération « supra-mondaine ») : c'est là une idée dont chacun peut saisir le caractère artificiel et inconsistant. Nous nous contenterons de rappeler ici que l'Occident non chrétien et l'Orient ont connu le « cercle ». En Orient, et notamment dans l'hindouisme, on a fait rentrer dans le cercle diverses divinités subordonnées, conçues d'un point de vue théiste, « non suprême ». Mais au-delà de ce cercle, et même en opposition à ce cercle, l'Occident non chrétien et l'Orient ont conçu la transcendance. II n'y a rien de plus absolu, par exemple, que l'idéal de la transcendance, du déconditionnement de l'individu conçu et réalisé par le

bouddhisme des origines. Mais la Grèce elle aussi envisagea la destruction du « cercle de la génération » ou « de la nécessité », c'est-à-dire de la nature, et la volonté de s'en libérer(4). Guardini, c'est clair, se livre donc à une de ces manipulations sophistiquées chères à l'apologétique, une manipulation qui fait violence à la vérité et qui ne plaide certes pas en faveur du sérieux scientifique d'un théologien qui pourtant, à d'autres égards, n'est vraiment pas le premier venu.
Pour en revenir à la question principale, qui se rapporte à l'Occident, disons que si l'on tient à caractériser le christianisme comme une doctrine de la transcendance absolument opposée à la « nature » - chose historiquement illégitime car il faudrait alors exclure, par exemple, le thomisme, avec son utilisation de l'aristotélisme et son effort pour concevoir la nature en fonction d'un ordre divin et rationnel conciliable avec l'ordre surnaturel de la révélation - on est amené, en toute rigueur, à lui imputer certains aspects négatifs de la civilisation occidentale moderne. Le rejet, le détachement violent de la nature mènent à sa désacralisation, à la destruction de la conception organique du monde comme cosmos, comme ensemble de formes reflétant des significations supérieures, « manifestation visible de l'invisible »; conception qui a joué un rôle essentiel dans la vision classique du monde, d'origine indo-européenne, et qui a servi aussi de fondement à diverses connaissances d'un autre ordre que celles de la science profane moderne. La nature est devenue une réalité autonome et sans âme, un ensemble de simples « phénomènes » - ceux auxquels s'applique précisément la science moderne et sur lesquels s'exerce la domination technique de l'homme. La contrepartie en est une « intériorité » ou une spiritualité abstraites, pour ne pas parler de la « subjectivité », dont une certaine philosophie hégélienne de l'histoire a voulu attribuer la « découverte » au christianisme, tout en l'opposant dialectiquement à la spiritualité et à la civilisation antiques, qui auraient été marquées par l'« objectivité » (autre théorie à ranger au musée des divagations). En réalité, un tel dualisme « providentiel » ne définit que la structure de l'homme européen moderne, être divisé qui se meut avec sa « subjectivité » dans l'univers diabolique des engins qu'il a « souverainement » créés, finissant ainsi par être pris dans un processus devenu autonome et qui l'entraîne toujours plus loin. C'est cela, et cela seulement, qu'on peut tirer de la thèse de Guardini sur les fondements chrétiens de la science et de la technique propres au monde moderne, donc à l'Occident moderne
On trouve déjà dans la philosophie de l'histoire de Hegel une idée qui s'accorde à celle de Guardini et qui revient aussi, sous des formes plus ou

moins variées, chez bon nombre d'auteurs qui ont traité de l'opposition de l'Orient et de l'Occident. Selon Hegel, en Orient l'expérience de la nature en tant que telle n'aurait pas encore eu lieu. La nature n'est pas encore perçue comme une réalité, elle est simplement *mâyâ*, quelque chose qui n'a pas d'existence propre ; nature et esprit sont mêlés, et il y a donc chez l'homme une espèce de conscience rêveuse qui ne peut pas encore être qualifiée d'auto-conscience véritable (phase de l'« en soi » ou simple « être » de l'Esprit Absolu dans l'histoire universelle). Pour arriver à la conscience de soi, l'opposition du Moi et de la nature serait nécessaire. Certains ont ensuite évoqué, en supplément, la nostalgie d'un monde spirituel perdu, celui de l'Un-Tout, dont la disparition engendra une souffrance (d'où le sentiment de la *mâyâ*, comme illusion trompeuse), avec le thème d'un retrait du monde, de la pure libération ascétique et informelle. Nous verrons sous peu ce qu'il faut retenir de cette thèse. En passant, nous soulignerons que certains auteurs ont complété la théorie de la « conscience rêveuse » orientale et de la vraie personnalité libre et consciente d'elle-même que l'Orient n'aurait pas connue par la lubie de la suprématie chrétienne, qu'ils ont même cherché à introduire dans le domaine initiatique. Simplement pour nous faire comprendre par un exemple, car des élucubrations de ce genre ne mériteraient même pas d'être signalées, nous rappellerons que Rudolf Steiner, le fondateur de l'« anthroposophie », une variante du théosophisme contemporain, en est arrivé à soutenir que l'Orient n'aurait jamais connu d'initiation vraiment consciente, que celle-ci n'est devenue possible, tout en prenant un caractère d'« initiation moderne » et « individuelle » , qu'après la venue du Christ qui, en s'incarnant, en se faisant homme, aurait révélé le « Moi », ignoré de la conscience rêveuse orientale.

Ces stupidités mises à part, le thème fondamental réapparaît également dans les thèses de ceux qui attribuent à l'Orient la spiritualité pure, à l'Occident la connaissance concrète de la nature, et qui souhaitent un *happy end*, une future synthèse de l'une et de l'autre, sans se rendre compte que cette synthèse, sous sa seule forme concevable, avait déjà été réalisée dans le cadre de la vision du monde de toute civilisation « traditionnelle ». Nous disons « sous sa seule forme concevable » parce qu'autrement cette synthèse est pure extravagance, la connaissance concrète de la nature, du moins celle propre à la science positive et profane occidentale, supposant une philosophie et une vision du monde bien précises, une certaine orientation intellectuelle et méthodologique dans un système en quelque sorte clos, au sein duquel la vraie spiritualité ne serait qu'un trouble-fête, un élément profondément perturbateur, au cas où on

lui accorderait une attention quelconque. A un monde rigidement identifié au non-Moi, à une réalité extérieure dont on ne peut percevoir que les « phénomènes » tels qu'ils sont saisis par les sens physiques et leurs prolongements (c'est-à-dire les instruments scientifiques) et qu'on cherche uniquement à traduire en formules algébriques commodes et en lois de caractère purement statistique - tel est l'univers de la science moderne - on ne peut ajouter la « spiritualité » dans quelque « synthèse » que ce soit. La spiritualité ne peut alors qu'être superposée comme quelque chose de séparé, plus ou moins irréaliste, ce qui est le cas chez certains savants et, en général, chez certains Occidentaux modernes qui ne sont pas à proprement parler athées et qui font coexister une connaissance absolument désacralisée, profane, à finalités essentiellement pratiques et le monde de la foi et de la dévotion propre à la simple religion, lorsqu'il ne s'agit pas d'un vague spiritualisme.
Quant à la « conscience rêveuse » orientale et au monde comme *mâyâ*, il faut bien préciser que des références de ce genre ne concernent, au mieux, qu'un secteur de l'Inde, non l'Orient en général. Pour l'Inde, en effet, seul peut entrer en question ici le Vedânta extrémiste avec sa doctrine de l'« illusion » (ainsi que la doctrine de Nâgârjuna, influencée par la précédente), lui-même étant du reste mal compris par les auteurs occidentaux auxquels nous pensons. Dans les Vedas, qui sont la tradition des origines indo-aryennes, on ne trouve rien de tel, on ne peut pas parier d'une conscience qui « ignore la nature » puisque les Vedas sont une glorification, sous forme d'hymnes et d'évocations, des forces divines agissant dans l'univers. Le Sâmkhya, autre courant de la spiritualité hindoue, affirme un net dualisme, celui de l'esprit, *purusha*, conçu comme une souveraineté détachée, et de la « nature », *prakriti*, à travers une opposition du principe masculin et du principe féminin, et avec des thèmes qui rappellent parfois la doctrine d'Aristote. II faut en outre mentionner le tantrisme spéculatif, autre courant indien, avec sa métaphysique fondée sur le « Brahman actif », sur la « puissance », Çakti. Cela pour l'Inde. Mais l'Orient ne commence ni ne finit avec l'Inde, même si l'on envisage toute la variété des formes spirituelles indiennes. II y a aussi l'Iran, dont l'ancienne religion possédait un caractère essentiellement actif et guerrier ; la Chine, avec sa tradition métaphysique centrée sur le Tao, « transcendance immanente »[6] sans tendances au rêve ou à l'évasion ; le Japon, avec une religiosité associée à un esprit également actif et réalisateur, et ainsi de suite, sans oublier ce qui subsiste de traditions d'origine hyperboréenne, fût-ce sous des formes mutilées et confuses, en Asie centrale et septentrionale. Cette grande multiplicité de

formes fait exploser le mythe tendancieux de l'Orient auquel nous avons fait allusion (« conscience rêveuse », évasion panthéiste, etc.). Ceux qui l'ont formulé ont suivi un raisonnement unilatéral dû à une invraisemblable ignorance, à moins qu'il ne s'agisse plutôt de l'effet d'une sorte de traumatisme spirituel, lequel ne fait pas voir ce qu'on ne veut pas voir, parce qu'autrement l'impulsion irrationnelle qu'on subit serait bloquée.

Faut-il donc conclure négativement et penser, abstraction faite des tendances qui l'emportent toujours plus dans un Orient en voie de modernisation rapide, que ce mythe de l'Orient et de l'Occident ne repose sur rien de réel ?

Un des thèmes que certains ont cherché à mettre en relief dans ce cadre concerne la dualité action-contemplation. Guénon lui-même s'y est référé. L'Orient serait essentiellement tourné vers la contemplation, l'Occident vers l'action. Même cette thèse est trop schématique car, ainsi que nous venons de le rappeler, l'Orient englobe aussi les civilisations iranienne et japonaise, toutes deux essentiellement actives ; par ailleurs, si l'on insiste pour définir l'Occident à travers le christianisme, personne ne peut nier alors que, dans ce que cette religion eut de meilleur, la vie contemplative l'emporta sur la vie active. On connaît aussi une curieuse maxime, dont personne n'est parvenu à établir l'origine : *Ex Oriente lux, ex Occidente dux*. Elle renverrait, en partie du moins, aux mêmes idées. Peut-être se rapporte-t-elle à Rome ou au Saint Empire romain médiéval (Dante évoqua précisément la figure du DVX), en raison de la fonction régulatrice universelle de Rome et de l'importance conférée à l'action et à une tradition guerrière(7). Mais même dans ce cas il faut faire quelques réserves car l'idée impériale est également attestée en Orient, par exemple en Iran, en Chine et même en Inde, car bien que celle-ci ne l'ait pas réalisée historiquement, elle connut l'idéal du *Cakravartî*, du Souverain Universel. Malgré tout, la dualité action-contemplation est peut-être le seul point permettant de distinguer, d'une manière relative, deux orientations fondamentales.

Nous pouvons partir de cette vision du monde à laquelle se sont référés ceux qui ont attribué à l'Orient une conscience rêveuse et une tendance à l'évasion, à fuir le monde. Nous avons déjà fait remarquer que cette tendance ne concerne pas du tout l'Orient en général, mais tout au plus un des courants spirituels de l'Inde, le monisme vedântin, dont le plus grand représentant fut Çankara. Le fondement ultime de cette doctrine, c'est le Brahman, le Principe, qui est tout et « sans un second », immuable, immobile, non agissant, sans attributs (*nirguna-Brahman*), et reste tel dans la manifestation, dans le

déroulement de l'univers. Par rapport à lui, ce dernier est « rigoureusement nul », n'est qu'une « modification » qui ne l'altère aucunement. Dans le Brahman, présence éternelle, sont contenues toutes les possibilités : la manifestation n'est qu'un fait accidentel qui en actualise certaines. Mais ces possibilités, en tant que déterminations particulières, représentent en toute rigueur une négation de la parfaite totalité du Principe (c'est aussi ce qu'exprime le fameux axiome du monisme de Spinoza : *omnis determinatio negatio est*). Par ailleurs, le passage même de ces possibilités de la puissance à l'acte, qui donne naissance à l'univers, ne devrait être considéré comme un mouvement ou un développement que du point de vue de la manifestation : car autrement il n'est plus possible de parler de mouvement ni de développement. Ce n'est donc que du point de vue de l'homme, immergé dans la manifestation, que celle-ci, à travers tous ses processus, attributs et transformations, peut sembler réelle ; métaphysiquement, cela est une illusion, cela est *mâyâ*, l'effet d'une ignorance primordiale, *avidyâ* - de même que, selon une comparaison célèbre de Çankara, on prend pour un serpent un morceau de corde tombé par terre. Cette sagesse propose donc de se soustraire à l'illusion du monde en reconnaissant que tout est Brahman, le Brahman immuable, sans dualité et sans attributs.
Tout ce système présente les traits d'une « philosophie de Dieu », c'est-à-dire d'une vision *sub specie aeternitatis* qui ne serait plausible et sans défaut que du point de vue du Principe même, du Brahman, et non du point de vue de l'homme, dans la mesure où celui-ci n'est certainement pas qu'un avec le Brahman. Si l'on admet le contraire, on va immédiatement à la rencontre de graves contradictions. En premier lieu, on parle de l'univers comme de ce qui dérive du développement, du passage à l'acte de certaines possibilités contenues dans le Principe. Mais on affirme en même temps que dans le Principe toutes les possibilités sont déjà en acte *ab aeterno*, qu'en lui le possible (la possibilité) et le réel ne font qu'un, sans intervalle. Une même chose (en l'occurrence l'univers) serait donc, à la fois et dans le même rapport, en puissance et en acte. On ne pourrait parler en aucune façon de développement, ni même de manifestation, puisque cette idée implique, comme point de départ, une possibilité en tant que telle, quelque chose qui n'est pas encore en acte. Mais dans le Principe, selon cette doctrine, tout est déjà en acte. On pourrait objecter que d'un point de vue extérieur, du point de vue de l'être fini immergé dans la manifestation, le développement, le processus de manifestation présentent une apparence de réalité ; mais cette objection ne tient pas, à cause de la base moniste du Vedânta. Elle ne vaudrait que si l'on admettait, comme le font les religions créationnistes, que l'homme

est un être détaché du Principe, mystérieusement projeté *per iatum* hors du Principe avec une existence propre ; en tant que tel, l'individu peut alors considérer de l'extérieur, selon un point de vue relatif et illusoire, le processus du monde comme un processus réel. Mais ceci contredit absolument la doctrine de la non-dualité, de l'« Identité Suprême » propre à la métaphysique hindoue et au Vedânta plus particulièrement, selon lequel entre le Moi en tant qu'*âtman* (le Moi dans sa dimension transcendante) et le Brahman il n'y a aucune différence, puisqu'il n'y a rien en dehors du Brahman. On serait ainsi amené à penser que le Principe dans l'homme, en tant qu'*âtman*, succombe à une illusion, à la *mâyâ*, ce qui reviendrait, d'une manière ou d'une autre, à réintroduire une dualité, de façon mystérieuse et absurde, dans le Principe.
Quand on abandonne le point de vue de la non-dualité absolue, les choses deviennent encore moins claires. Si l'on affirme que seul le *nirguna-Brahman*, le Principe totalement privé de qualités et de déterminations, qu'on ne peut même pas concevoir comme « cause », est réel, et que le reste est simple apparence, illusion, irréalité, erreur - *mâyâ* -, que par conséquent le fini (l'être déterminé, tout être vivant) et l'absolu sont comme deux termes contradictoires l'un par rapport à l'autre, sans lien possible entre eux, il faut alors se demander ce qu'est pratiquement celui qui fait cette affirmation : s'il est le Brahman lui-même ou si c'est l'être fini qui se trouve dans le domaine de la *mâyâ*. Dans le second cas, c'està-dire tant qu'on a en vue un Moi qui ne peut aucunement s'identifier à l'Un nu, sans forme, à ce qui est même au-delà de l'être et du non-être (c'est le sommet de cette métaphysique), alors seront *mâyâ* - illusion, chimère et erreur - non seulement lui-même mais aussi tout ce qu'il affirme, donc aussi l'assertion selon laquelle seul le *nirguna-Brahman* est réel, le reste étant pure illusion, y compris la doctrine même du Vedânta sous cette forme extrémiste avec l'idée de l'« illusion ». Il est intéressant de remarquer qu'une critique de ce genre n'a pas été faite par une philosophie profane moderne plus ou moins subtile, mais en Inde même ; on peut la trouver dans un traité d'inspiration tantrique, dans les *Tantratattva* de Shiva Chandra, dont A. Avalon publia en 1914 une traduction anglaise[8].
Toutes ces difficultés sont dues essentiellement au fait qu'on a voulu donner à des expériences de caractère supra-rationnel une expression conceptuelle dans un système philosophique présenté sans réserves comme universellement valable. Ce système pèche par une conception statique du Principe. On ne voit pas pourquoi la « manifestation », du fait qu'elle n'épuise pas, évidemment, les possibilités infinies du Principe, doit être considérée comme quelque chose d'illusoire et de négatif, comme une négation. L'idée que toute détermination

(par conséquent tout ce qui a une forme, qui est individué, y compris l'homme considéré non comme pur *âtman,* mais dans tout ce qu'il a de concret) est une négation, ne peut s'appliquer qu'à une substance immobile et à une infinité mal comprise, et à condition qu'il ne s'agisse pas d'une autodétermination, mais d'une détermination subie. Comme nous l'avons souligné à plusieurs reprises, elle est absurde si l'on se réfère au Principe compris comme *potestas*, c'est-à-dire comme capacité d'être inconditionnellement ce qu'il veut être. L'absolu ne peut pas avoir, tel un minéral ou une plante, une « nature propre » à laquelle il serait astreint. II est ce qu'il veut être, et ce qu'il veut être reflète à coup sûr l'absolu, l'infini. La manifestation, donc aussi tout ce qui est forme, détermination, individuation, cosmos, ne serait pas alors une contradiction de l'infini, illusion et apparence, *mâyâ*, mais justement ce que veut dire, au fond, le terme « manifestation », à savoir l'acte par lequel une *potestas* suprême et libre s'affirme. Et l'action n'aurait pas un caractère purement illusoire (selon le Vedânta extrémiste, si le Principe disait : « Je crée, j'agis, je suis la cause », il serait victime d'une illusion, tout cela relevant du domaine de la *mâyâ*), mais serait au contraire réelle ; elle serait même l'élément de jonction entre l'inconditionné (comme cause) et le conditionné (comme effet).

On pourra avoir l'impression que nous nous sommes laissé aller à une digression philosophique, nous éloignant ainsi de notre thème principal, le mythe de l'Orient et de l'Occident. Mais l'allusion que nous venons de faire à l'action indique que cette autre conception du Principe entraîne un jugement différent sur le sens de l'action et de la contemplation. Sur la base de cet encadrement général, on peut en effet distinguer deux orientations spirituelles fondamentales. Pour plus de clarté, nous prendrons l'image de rayons projetés à partir d'un centre - c'est une manière de représenter la manifestation. Le rayon qui avance, c'est le processus, le devenir du monde. Si l'on rattache le Moi, la personne humaine, à ce rayon, ou si on l'identifie à ce rayon, deux orientations sont alors possibles : regarder en arrière ou en avant, rétrocéder ou avancer, adhérer au' processus de rayonnement ou, par un rejet, tendre à un retour, à une réabsorption dans le Principe. La deuxième orientation est « évasionniste », c'est la contemplation unilatérale. S'y rapportent généralement une vision pessimiste du monde, l'angoisse de l'existence, l'idée que la vie est souffrance et obscurité, qu'on est ici-bas par suite d'une faute ou d'un destin incompréhensible, et l'on soupire après le salut, la libération. C'est précisément l'atmosphère qui prévaut souvent dans le mysticisme religieux. L'interprétation psychanalytique, selon laquelle la cause des tendances mystiques serait le souvenir et la nostalgie de l'existence prénatale dans le ventre maternel, avec

sa chaleur rassurante et protectrice dans laquelle on veut retourner et se dissoudre, est naturellement une plaisanterie ; mais si l'on transpose cette idée sur le plan adéquat, elle possède une certaine dose de vérité : l'aspiration suprême est la réabsorption dans l'infini indéterminé et pré-cosmique, dans le sans-forme d'avant la manifestation.

Quant à l'autre orientation, celle par quoi s'affirme et se continue la projection en avant du rayonnement, elle n'a de valeur, c'est évident, que si elle garde le contact avec l'origine, avec le centre d'irradiation. II faut que, sans un retrait du monde, à travers la *présence* dans le monde et sur la voie de l'action, on ait conscience de la dimension de la transcendance en soi, qui doit servir de centre. Si cette condition n'était pas remplie, le mouvement se perdrait dans l'indéterminé, comme une flèche décochée dans la nuit, pour reprendre une image bouddhique. Cette réserve précise étant faite, la deuxième orientation possède elle aussi une signification métaphysique. On peut dire qu'elle est caractérisée par l'idéal de la *liberté*, la première orientation étant, elle, définie par l'idéal exclusif de la *libération*. L'action trouve ici une justification, si l'on veut, dans un juste équilibre avec une contemplation sans *pathos* « évasionniste », comprise comme un moyen pour raviver le contact avec l'origine.

Or, malgré la variété complexe des éléments à considérer, pour construire un mythe de l'Orient et un mythe de l'Occident nous pouvons nous inspirer précisément de ces deux orientations : avancer et rétrocéder dans le processus de la manifestation ; liberté et libération ; affirmation de la forme en fonction du pouvoir qui s'y manifeste librement et qui la détermine, refus et négation de la forme ; priorité accordée à l'action selon ce qui vient d'être dit, priorité accordée à une contemplation détachée du monde. Naturellement, ceci n'est qu'un schéma plus ou moins précis ; certaines données factuelles et historiques (nous en avons déjà indiqué quelques-unes) peuvent le contredire. Par exemple, les tendances à une vision pessimiste du monde présentées par l'orphisme et, dans une moindre mesure, par le platonisme, qui appartiennent tous deux au monde occidental, devraient être rangées, selon notre schéma, dans la catégorie « Orient » ; on pourrait sans doute en dire autant du christianisme des origines, avec sa conception de la vie sur terre comme la traversée d'une vallée de larmes, avec sa théorie du péché originel, avec le désir de la rédemption et l'attente d'un Royaume qui n'est pas de ce monde. Mais il y a aussi des aspects indéniables et essentiels du monde occidental pré-chrétien et indo-européen qui se rapportent au « mythe de l'Occident », auquel on peut rattacher aussi toutes les influences qui se sont exercées sur le christianisme originel, notamment durant le Moyen Age romano-germanique,

pour le rectifier et lui donner des formes souvent très éloignées de l'esprit initial de cette croyance.
Que l'Occident soit, en général, essentiellement tourné vers l'action, c'est une chose assez évidente. Mais si l'on envisage les derniers siècles, on constate une forme dégénérée de l'orientation et du mythe de l'Occident. Le fondement du « monde moderne », encore synonyme d'Occident il y a peu, a certainement été l'action, mais une action laissée à elle-même, devenue autonome ; pour reprendre l'image proposée plus haut, c'est comme si le rayon, en poursuivant sa course, avait perdu peu à peu tout contact avec l'origine ou, autre image, comme si une trajectoire avait quitté son orbite, était partie le long de la tangente et, privée de centre, s'était mise à errer dans l'illimité. Ce qui explique la conception du temps, linéaire et historiciste, propre à l'Occident moderne, avec les mythes de l'évolution et du progrès indéfini : mouvement rectiligne qui va toujours plus loin, sans limite, avec une accélération qui rappelle la chute des corps. Un mouvement qui a, du point de vue métaphysique, le sens d'une fuite parce qu'il ne part pas d'une transcendance immobile, mais est activé par une sorte de fièvre ou de vertige. D'où l'angoisse qui envahit périodiquement l'Occidental moderne, en dépit de toutes ses « conquêtes ».
Pour ne pas conclure négativement notre analyse, disons que le schéma morphologique sommairement tracé ici pourrait servir à définir le mythe de l'Orient, le mythe de l'Occident et les formes dégénérées du second, qui se confondent avec le mythe central du monde moderne.

2

A la suite du Concile Vatican II il s'est répandu ce que quelqu'un a appelé l'« euphorie oecuménique ». Parallèlement aux fléchissements d'ordre doctrinal qui se sont vérifiés sous les pontificats de Jean XXIII et de Paul VI - deux papes qui ont été parmi les plus néfastes dans l'histoire récente de la tradition apostolique -, l'exclusivisme de Rome tend à s'effacer, on se dirigerait vers des rapports de compréhension et un « dialogue » entre les religions, on s'orienterait sur le plan spirituel également vers l'unification, en train de se faire matériellement pour les peuples de la terre : « embrassement unitaire des hommes de tous les continents et de toutes les fois, chrétiens ou non ».
Or, les conditions de départ sont telles que, quand bien même arriverait-on à ce résultat, il ne s'agirait que d'un phénomène régressif. Ce prétendu oecuménisme ne peut que refléter sur le plan spirituel le caractère même de

l'unification qui se poursuit à l'époque actuelle sur le plan temporel et matériel. C'est une contrefaçon de la véritable unification, car celle-ci ne peut se faire qu'au sommet, non à la base, et seulement dans un cadre organique. Les seules choses qu'on aperçoive aujourd'hui dans le domaine politique et social vont dans le sens d'une informe unité démocratique dérivant d'un nivellement et d'un effritement des différences, non de leur intégration à un principe supérieur. Quand on songe que les deux papes nommés ci-dessus n'ont pas hésité à rendre hommage à l'ONU, à bénir en quelque sorte cette organisation bâtarde regroupant aussi bien des régimes démocratiques que des régimes communistes, forme initiale préfigurant la future unité tant souhaitée de l'humanité, on ne peut plus nourrir aucun doute sur l'orientation qui servirait de contrepartie à cette unité sur le plan spirituel.
Politiquement parlant, il ne peut y avoir d'unité authentique que dans une structure reproduisant, d'une manière ou d'une autre, celle du Saint Empire romain médiéval : un ensemble de forces politiques particulières bien organisées et bien différenciées, au-dessus desquelles on trouve une autorité et un principe supranationaux, spirituels et transcendants, en vue d'une unification par le haut. C'est aussi la doctrine du *De Monarchia* de Dante, qui conserve une valeur normative indépendamment d'un passé qui ne peut plus être exhumé. De façon analogue, sur le plan des religions seule est valable l'unité transcendante, réalisée par en haut : l'unité qui résulte de la reconnaissance de la Tradition Une au-delà de ses diverses formes particulières et historiques, la reconnaissance des contenus métaphysiques constants qui se présentent sous des revêtements divers - comme autant de traductions en plusieurs « langues » - dans les multiples religions et traditions sacrées du monde. La condition indispensable, c'est donc la compréhension « ésotérique » de ce qui se manifeste à travers la variété confuse et parfois contradictoire des religions et des traditions. La rencontre, par conséquent, ne pourra se faire qu'au sommet, au niveau d'élites capables de saisir la dimension interne et transcendante des diverses traditions ; alors l'unité suivrait automatiquement et des « dialogues » pourraient avoir lieu sans troubler les limites propres à chaque tradition au niveau de la « base » et de la doctrine externe.
Mais il n'y a rien de semblable dans les récentes initiatives réformistes qui ont suscité l'« euphorie œcuménique ». II s'agit essentiellement d'une simple tolérance qui renonce plus ou moins au dogme. On admet vaguement que les non-catholiques ne sont pas à proprement parler dans l'erreur et ne sont pas irrémédiablement destinés à la damnation (comme le voulait le vieil axiome :

extra ecclesiam nulla salus). On invite le chrétien à étudier et à respecter les dogmes des autres traditions comme des « faits », tout en lui conseillant de s'attacher moins à ces dogmes qu'à des principes communs de caractère moral et social qui peuvent favoriser le rapprochement et la fraternisation entre les hommes. Ceci veut dire mettre l'accent sur la partie inférieure, nous serions tenté de dire « profane », de chaque religion ou tradition - non sur ce qui en elles oriente l'homme vers le haut, vers la transcendance, mais bien sur ce que les superstructures religieuses peuvent offrir pour ordonner et contrôler l'existence séculière, comme pourrait aussi le faire un système moral de type simplement social et rationnel. En d'autres termes, on ne met pas en relief l'essentiel, mais l'accessoire, car dans toute religion digne de ce nom la morale n'a eu de sens qu'en fonction d'un but supérieur, transcendant. D'autre part, inviter à considérer le contenu doctrinal particulier de chaque religion sur le plan empirique, comme un simple « fait », comme une chose qui est ce qu'elle est, signifie précisément renoncer à comprendre : c'est du pur agnosticisme, l'opposé de l'attitude qui peut mener au plan essentiel, le seul sur lequel on peut découvrir et faire agir la véritable unité supérieure. Dans ces velléités de « rencontre » et dans cette propension à une tolérance interconfessionnelle, il n'y a donc rien qui puisse présenter un intérêt spirituel. Si un mouvement devait vraiment se poursuivre dans cette direction, ce ne serait qu'une contribution de plus au nivellement, à la déliquescence et à la « démocratie » qui se répandent sur tous les plans dans de vastes zones de la planète (le seul petit inconvénient étant l'éventualité d'une belle guerre atomique), parallèlement à l'oubli des vraies valeurs et de tout ce qui possède une forme, de tout ce qui est qualitatif et organique.
II est singulier de constater que ces nouvelles tendances n'empêchent pas la persistance, à un niveau plus élevé, de l'attitude opposée, celle de l'intransigeance sectaire, qui emploie elle aussi la formule de la « rencontre des religions », mais qui reprend, en vérité, les thèmes polémiques et exclusivistes dont nous avons parlé précédemment. A ce sujet, il ne sera pas inutile de s'arrêter un peu sur un cas spécifique, sur les thèses soutenues par l'écrivain suisse Jacques-Albert Cuttat dans son livre intitulé justement *La rencontre des religions*, publié à Paris en 1957, ainsi que dans divers essais et conférences comme *Asiens Incognito im europäischen Geistesleben et Vergeistigungstechnik und Umgestaltung in Christus.* L'étude de ces thèses présente aussi une certaine importance pour des raisons bien particulières. Cuttat avait précédemment fait partie du courant traditionaliste français formé autour de René Guénon ; il avait même écrit, sous le pseudonyme de Jean

Thamar, plusieurs articles dans la revue de ce courant, *Études Traditionnelles*, et était devenu un spécialiste de l'hésychasme, c'est-à-dire du mysticisme gréco-orthodoxe, et du soufisme islamique. Son retour postérieur aux thèses du christianisme sectaire possède un caractère polémique assez précis : il est caractérisé par une opposition, non seulement aux traditions orientales, mais aussi et surtout à tout ce qui concerne la métaphysique traditionnelle et la voie initiatique. Et c'est ainsi que ses idées n'ont pas manqué d'exercer une certaine attirance sur ceux qui, dans le cadre du traditionalisme, se sont arrêtés à mi-chemin ou ont carrément fait marche arrière, tout en ressentant le besoin de quelques alibis pour justifier leur échec ou leur manque de qualification.
Ses expériences précédentes ont donné à Cuttat la possibilité de recueillir, en matière d'histoire des religions, des connaissances plus étendues et plus sérieuses que celles de Massis, de Guardini et des autres apologètes militants. Mais il utilise cette argumentation plus solide pour affirmer la même thèse, pour dénoncer un soi-disant danger oriental, pour une défense exclusiviste de la religion dévotionnelle de type théiste et pour tenter de lui assurer une supériorité par rapport à toute autre forme de spiritualité. II ne s'agit donc pas du tout de ce que pourrait suggérer la formule qu'il emploie, à savoir la « rencontre des religions ». L'apport positif de Cuttat consiste plutôt - nous allons le voir - à approfondir et à formuler le caractère inconciliable, l'impossibilité d'une rencontre entre des orientations spirituelles divergentes. Nous parlons volontairement d'« orientations spirituelles », et non de « religions ». En effet, comme cela apparaîtra clairement, les pires équivoques de Cuttat viennent de ce qu'il inclut arbitrairement dans la seule catégorie de « religion » des formes spirituelles qui n'appartiennent pas à ce plan. Et nous avons quelque raison de nous demander, à ce propos, si Cuttat n'est pas de mauvaise foi, si, pour les besoins de la cause, il ne fait pas semblant d'ignorer ce qu'il avait connu précédemment de façon précise au sujet des différences morphologiques essentielles qui séparent pensée religieuse et pensée métaphysique, exotérisme et ésotérisme, simple foi et « métaphysique », différences dont nous avons déjà parlé au chapitre XI. Ces catégories sont confondues et déformées par Cuttat, afin d'exalter l'originalité et la supériorité du christianisme, considéré sous ses aspects les plus limités et les plus extérieurs. C'est là une raison de plus qui nous encourage à faire une mise au point.
En examinant les rapports entre Orient et Occident, Cuttat expose une série d'antithèses qui sont partiellement justes, mais qui devraient faire simplement l'objet d'une étude morphologique et existentielle, à l'exclusion de tout

jugement de valeur car, répétons-le, il ne s'agit pas de données pouvant être mises sur le même plan et admettant un paramètre commun. Voici comment Cuttat pose le problème.

II y aurait d'un côté un « hémisphère spirituel » englobant juifs, chrétiens et musulmans, et où l'Absolu est conçu comme une personne. A cet hémisphère s'oppose un autre hémisphère, qui comprend le bouddhisme, l'hindouisme, le taoïsme, le confucianisme et le shintoïsme, où le Principe, dans sa réalité ultime et transcendante, est impersonnel, ne prenant une forme personnelle que sous ses aspects relatifs ou dans sa manifestation. Le caractère plus élaboré de l'argumentation de Cuttat tient au fait qu'il n'emploie pas, comme bon nombre de ses collègues, la désignation péjorative et arbitraire de « panthéisme » (= tout est Dieu) pour l'Orient ; il reconnaît que « l'Orient également n'ignore pas la transcendance divine et ne déifie pas du tout la nature en tant que telle. II s'agit, en réalité, d'un *panenthéisme* (= tout est en Dieu) qui, au lieu de déboucher sur le Dieu personnel, comme fait le monothéisme, culmine dans ce que Rudolf Otto a appelé le *théopantisme* (= Dieu est tout, il est la seule réalité) ». Plus précise encore est cette affirmation, qui correspond à la pure vérité : « Non que les ascèses extra-chrétiennes ignorent, comme on l'a prétendu, la transcendance et la personnalité divine ; mais elles considèrent la seconde comme un aspect « non suprême » de la première, aspect destiné, en définitive, à s'annuler comme tel au moment où la connaissance s'élèvera jusqu'à la non-dualité du Principe ».

Mais alors il ne s'agit plus de la présence ou de l'absence de la conception de Dieu comme personne ; il s'agit du *rang* que cette conception occupe dans un système donné. L'alternative semble se présenter ainsi : d'un côté des systèmes qui admettent un Absolu non personnel ou supra-personnel (un super-Dieu, s'il est permis de s'exprimer ainsi) et, de l'autre, des systèmes qui ignorent, excluent ou nient cette dimension vraiment transcendante du Principe. Mais poser la question en ces termes revient déjà à la résoudre, dans un sens cependant tout à fait opposé à celui de Cuttat.

Avant d'expliquer pourquoi il en est ainsi, il faut remarquer que Cuttat ne peut rapporter cette opposition de systèmes à l'Orient et à l'Occident que dans la mesure où il estime inessentielles, étrangères et altératrices des doctrines pourtant présentes au sein des traditions qu'il inclut dans l'« hémisphère spirituel non oriental » : judaïsme, christianisme, Islam (nous ne nous arrêterons pas ici sur la bizarrerie consistant à juger non orientaux le judaïsme et l'Islam). Le judaïsme, en effet, a connu la Kabbale, l'Islam le soufisme ; quant à l'Antiquité, on sait que le platonisme et différentes traditions liées aux

Mystères ont eux aussi reconnu la dimension du Principe qui transcende le Dieu personnel du théisme. Au sujet du christianisme, sans rien changer à ce que nous avons dit à plusieurs reprises sur le caractère essentiel de cette croyance, nous rappellerons que tant aux origines (surtout dans la patristique grecque, chez Denys l'Aéropagite, Irénée, Synésius et quelques autres) que chez certains mystiques ou théologiens s'étant rapprochés de ce qu'on pourrait appeler la « voie sèche » (Scot Erigène, Maître Eckhart, Ruysbroeck, Tauler), on a vu affleurer çà et là ce point de référence supérieur, métaphysique. Étant donné qu'il n'ignore rien de tout cela, Cuttat a recours à un curieux expédient : avec une sorte de sentence sans appel il déclare qu'il s'agit ici de l'intrusion ou de l'interférence d'un courant étranger dans la spiritualité de l'« hémisphère occidental » et commence à parler d'une « Asie présente incognito » qu'il s'efforce, avec un zèle digne du Saint Office, de démasquer et de dénoncer non seulement dans les doctrines théologiques et chez les mystiques dont nous venons de parler, mais même chez toute une série de penseurs occidentaux, de Kant à Hegel, de Schopenhauer aux existentialistes, afin d'isoler ce qui serait, selon lui, purement « occidental », mais qui se trouve réduit de la sorte, nous le verrons, à quelque chose de très faible et de très maigre.

La vérité, c'est qu'il est ici absurde, une fois de plus, d'employer les catégories géographiques et culturelles d'« Orient » et d'« Occident ». II ne s'agit pas d'interférences étrangères dans un système donné, mais d'un ésotérisme qui s'est manifesté en Occident également, bien que de façon sporadique, au-delà de l'exotérisme, des formes les plus extérieures de la tradition chrétienne ; d'une gnose et d'une « métaphysique » qui se sont élevées au-dessus du domaine de la simple foi et du théisme. En conséquence, il n'est même pas question d'une « religion » qui en rencontre, ou non, une autre, sur le même plan, mais de catégories ou de mondes spirituels effectivement différents. Plus précisément, il s'agit de la différence morphologique entre des systèmes qui possèdent, en plus de la religion, un enseignement métaphysique, et des systèmes commençant et finissant sur le plan de la religion dévotionnelle. Cuttat a utilisé tous les moyens pour restreindre *toute* la tradition de l'« hémisphère occidental » à un système du deuxième type : chose aussi arbitraire qu'unilatérale. Cependant, étant donné qu'il s'est vu obligé d'admettre l'existence d'une métaphysique orientale très éloignée de tout « panthéisme », il se retrouve dans une position insoutenable lorsqu'il cherche à présenter les choses afin qu'elles tournent à l'avantage du théisme.

Le raisonnement serait encore cohérent si l'on affirmait qu'un Principe impersonnel, au-delà du Dieu personnel, est inconcevable et si l'on qualifiait

d'illusion ou d'aberration toute doctrine le prenant pour fondement. Mais si l'on ne s'en tient pas là, si l'on admet qu'au-delà du Dieu théiste une réalité antérieure et supérieure à la divinité pensée à l'image de l'homme, avec des sentiments humains, est concevable, alors il est vraiment absurde de réclamer la prééminence du théisme. Aussi Cuttat est-il contraint de recourir à de simples jeux de mots pour donner un semblant de réalité à sa tentative d'inverser les rôles. De fart, lorsqu'il ne suit pas ceux qui liquident avec désinvolture toute la spiritualité non chrétienne en la taxant de « mystique naturelle » ou « panthéiste », lorsqu'il parle, à propos de l'« Orient », d'« une divinité impersonnelle qui, certes, est ontologique ou métaphysique, mais non surnaturelle » (alors que la divinité théiste serait surnaturelle), il déforme le sens des mots : littéralement en effet le terme « métaphysique » (de *physis* = naturel veut dire « surnaturel », « métacosmique ». Et puisque Cuttat a bien été forcé de reconnaître que l'« Orient » n'ignore pas un principe métacosmique, le voilà qui forge un terme nouveau et bizarre, « transmétacosmique », pour le Dieu théiste, croyant peut-être que cet absurde expédient verbal suffira à donner un certain fondement à sa thèse de la supériorité de la théologie théiste.
Selon Cuttat, dans la perspective du Dieu « transmétacosmique » on verrait naître un genre supérieur de relations, non ontologiques mais personnelles et « vraiment spirituelles », ignorées de l'« Orient », entre l'homme et le Principe. II montre ici aussi une habileté peu commune pour changer les données du jeu, en ce sens qu'il donne l'impression d'avoir tenu compte de tout ce qui se rapporte à la spiritualité « orientale », à laquelle est en fait assignée une position inférieure, subordonnée. Cuttat aborde ensuite le domaine des expériences intérieures. Certains ont pu caractériser la voie « orientale » comme un mouvement centripète, l'esprit se détachant du monde extérieur et phénoménal, pour converger, par un processus d'intériorisation, vers le Moi le plus profond, ou Soi divin (l'*âtman* des Upanishads). Cuttat s'empresse d'exploiter cette idée. Pour lui, ce serait là « le geste primordial de l'Orient ». Mais on n'aurait parcouru ainsi que la moitié de la route. Parvenu au centre de-soi-même, l'homme devrait reconnaître la « transcendance verticale » et devrait suivre une direction vers le Dieu-personne qui est « transcendance impossible à atteindre », dominant toute intériorité, si profonde et si détachée du monde soit-elle. De sorte que n'entreraient en question, alors, que les catégories « morales » chrétiennes ou de type chrétien, non plus les catégories ontologiques « orientales » : relation d'un « moi » avec un « Toi » divin, de la personne humaine avec la personne divine, amour ou *communio* surnaturelle,

confiance dans la rédemption opérée par le Christ (remarquons en passant que le judaïsme et l'Islam, qui ne reconnaissent pas du tout cette rédemption, seraient donc rejetés de l'« hémisphère spirituel » non oriental), foi, humilité, « stupeur immense » comme réponse de l'homme à Dieu qui « veut Se donner à lui » et qui est infuse par Dieu dans la créature pour Se révéler à elle comme celui qui est au-dessus d'elle, et ainsi de suite. La conclusion, formulée avec beaucoup de légèreté, est la suivante : « Les Orientaux n'ont pas découvert explicitement que l'intériorité extrême de l'esprit culmine dans la transcendance extrême du Créateur ». En d'autres termes : ce qui est propre à l'« Orient » ne serait qu'une simple phase préparatoire, au-delà de laquelle se manifesterait alors le surnaturel authentique.

Tout ceci n'est qu'une confusion délibérée des données du problème pour les besoins de la cause. Cuttat fait comme s'il ignorait ce qu'il sait en réalité, sinon par une connaissance directe des traditions, du moins par les clairs exposés de leur vrai sens fait par le groupe traditionaliste auquel il avait appartenu. II sait aussi quelle est la vraie structure de la voie dans les doctrines « métaphysiques ». Celles-ci envisagent deux directions, rapportées respectivement au symbolisme du centre et au symbolisme de l'axe. Le premier mouvement est précisément tourné vers l'intérieur et permet d'atteindre le noyau le plus profond, originel, de l'être, en se détachant de toute « nature ». Mais le Soi comme centre n'est pas du tout le point d'arrivée ; il est à son tour un point de départ pour la réalisation « verticale » d'états transcendants et supra-individuels de l'être, disposés sur l'« axe de l'univers », différemment symbolisés selon les traditions, et débouchant sur l'Inconditionné (le Principe sur-ordonné à la divinité théiste). Cela a toujours été souligné dans les enseignements métaphysiques complets ; on voit donc que le caractère distinctif du point de vue défendu par Cuttat et qu'il attribue à la spiritualité « occidentale » et « supérieure » consiste simplement à définir une *fracture* entre les deux phases, une sorte de vide entre les deux ; la voie vraiment réalisatrice s'arrête au centre ; l'être ne s'élève pas en se transformant au-delà du centre, le long de la direction verticale ; comme bloqué par une impuissance ou une angoisse fondamentales, il objectivise tous les autres états sous la forme d'une personne transcendante, le Dieu théiste, le Dieu-personne impossible à atteindre, passant ainsi du plan de la réalisation métaphysique et intellectuelle à celui de la sentimentalité, de l'amour, de la dévotion et du reste, et donnant donc naissance à toute une série de mouvements purement humains et, au fond, conditionnés par des données sociales et émotionnelles (Cuttat parle précisément de rapports analogues aux rapports entre deux amis, entre

l'époux et l'épouse, entre le père et le fils), que le processus préliminaire de catharsis et de détachement aurait dû brûler sans laisser de traces. Certes, la voie métaphysique admet elle aussi qu'il y a discontinuité, hiatus, entre la réalisation concentrique et la réalisation verticale ascendante : mais la capacité de la surmonter activement, sans fuir mais en se transformant, est justement la marque du véritable initié. C'est là un point fondamental.

Les concessions que Cuttat est obligé de faire à l'égard de la voie métaphysique « orientale » affaiblissent irrémédiablement, et dès le départ, la thèse qu'il veut défendre, en faveur de l'« Occident ». Il reconnaît que cette voie est caractérisée par une désindividualisation, un dépassement de la personne, par la découverte d'un Moi nu, pré-conceptuel, pré-affectif et pré-volitif. Comment peut-on donc rattacher à une phase plus élevée un type de relations où tout ce qui n'est même pas « personnel » mais carrément sentimental, émotionnel et « moral » joue un rôle décisif ? Les rapports d'amour - même d'amour mystique - n'impliquent-ils pas la limite de la « personne » ? D'autre part, comment peut-on voir sérieusement quelque chose de « subjectif » et d'« individualiste » chez un esprit parvenu, grâce à une catharsis intellectuelle ou à tout équivalent, à cette nudité dépersonnalisée dont nous venons de parler ?

Nous avons dit que la voie « orientale » (en fait, il faudrait dire, plus généralement, la voie de la haute initiation) n'avait pas ignoré la « transcendance verticale », mais l'avait conçue comme l'objet d'une réalisation. Pour montrer combien il est absurde de voir un « plus » non dans ce qui vient d'une réalisation purificatrice mais d'un arrêt de l'être *au début* de la direction verticale, avec pour conséquence la réapparition de complexes infra-intellectuels, nous prendrons l'exemple suivant : imagine-t-on un yogi ou un *siddha* se mettant à pleurer (alors que dans la mystique théiste le « don des larmes » est souvent considéré comme une des marques les plus élevées de la sainteté parfaite), un Bouddha - un « Éveillé » - commençant à prier et à invoquer, un *tchen-jên* (« homme transcendant ») taoïste ou un maître Zen répétant des formules comme celles de l'hésychasme gréco-orthodoxe : « Jésus-Christ, aie pitié de moi ! », et ainsi de suite. Mieux que toute dialectique, l'impossibilité de concevoir de telles choses prouve l'incohérence du point de vue de Cuttat et le niveau dont il relève effectivement.

En dernière analyse, le seul mérite de cet auteur, répétons-le, c'est d'avoir réfléchi à fond sur ce qu'implique une position purement religieuse étrangère à toute métaphysique. Il finit ainsi par devoir nier toute valeur au mouvement de réalisation « vers le centre de soi » qu'il avait admis en tant que première étape

d'un processus complet. II trouve dangereuse l'idée que « Dieu ne s'unit qu'à des dieux » (c'est un aphorisme de saint Siméon, mais aussi une idée classique et pythagoricienne ; la *theôsis*, la déification préliminaire serait finalement superflue, et même périlleuse, car « nous sommes déjà rachetés dans le Christ » (encore un point de vue étranger au judaïsme et à l'Islam) et il faudrait se contenter d'une adhésion humble et confiante au Rédempteur. Cuttat écrit textuellement : « Par le fait que nous ne désirons pas nous élever vers Dieu en partant de notre nature déchue, n'imposons-nous pas à Dieu plus qu'Il nous demande ? N'est-ce pas à la nature déchue, n'est-ce pas aux malades, aux déshérités, aux pécheurs et même aux morts que le Christ adresse directement son acte de rédemption ? Pose-t-il une autre condition *sine qua non* à sa promesse sublime, qui soit au-delà de celle de nous abandonner nous-mêmes totalement, juste comme II nous trouve, *avec* nos défauts, à la toute-puissance de Sa miséricorde essentiellement gratuite et imméritée ? » « Croire que nous puissions seulement L'atteindre ne signifie-t-il pas que nous mettons nous-mêmes des conditions à notre abandon, que nous Lui refusons notre confiance absolue, que nous doutons que *Lui seul* soit l'auteur de notre rédemption déifiante ? » Cela revient donc à renoncer à inclure, même à titre de phase préparatoire et surbordonnée, ce qui avait été jugé valable dans la voie réalisatrice et ascétique « orientale » (réduite à fort peu de choses) : on retombe alors plus ou moins au niveau de la doctrine calviniste - limite extrême de l'orientation exclusivement religieuse - du rejet des oeuvres, et de la foi comme seul instrument possible du salut.

Là encore Cuttat, pour ne pas être obligé de passer sous silence des faits qu'il connaît bien mais qui détruiraient ses thèses, s'efforce de brouiller les cartes. En effet, l'Orient également a connu un type humain en mesure d'épouser ce point de vue : le *bhâkta*, le dévot, qui suit une voie similaire, le *bhakti-mârga*, laquelle possède plus ou moins les catégories mentionnées plus haut et suppose une divinité personnelle comme référence suprême. Mais deux choses doivent être soulignées. La première, c'est qu'en Inde le *bhâkta* est un type d'homme caractérisé, sur le plan existentiel, par la qualité *rajas* ; il est hiérarchiquement inférieur à celui qui suit la voie de la pure connaissance métaphysique, type caractérisé par la qualité supérieure *sattva* (il s'agit de la doctrine des *guna*, les trois qualités qui définissent le rang spécifique des êtres et des choses). En second lieu, l'apparition du courant bhaktique est, en Inde comme ailleurs, un phénomène relativement tardif ; plus précisément, c'est récemment seulement qu'il a acquis de l'importance et commencé à être connu autrement que comme une tendance propre aux formes d'adoration les plus

populaires et les plus confuses. Devant cette situation, Cuttat renverse de nouveau les choses en s'appuyant à présent sur la conception « occidentale » du temps.
II parle de l'opposition qui existe, au sujet du temps, entre la vision créationniste judéo-chrétienne d'où viendrait l'idée d'un développement historique linéaire plus ou moins assimilable à un progrès (c'est aussi celui qui va du « péché » à la « rédemption », et de celle-ci à la « consommation des temps »I, et la conception « orientale » du monde comme émanation immuable, comme pur symbole et image perpétuelle d'une réalité méta-cosmique et intemporelle, conception qui exclut l'idée d'histoire et qui implique la doctrine des cycles. Nous avons déjà parlé de ce point de vue, qui est aussi celui de Romano Guardini ; en général, de nombreux historiens des religions, dont Mircea Eliade, s'accordent à reconnaître l'apport spécifique du christianisme à la conception du temps comme « histoire ». Pour notre part, nous ne rappellerons pas que la seconde conception, la conception « cyclique », tout en étant étrangère au christianisme (bien qu'elle affleure dans l'Ancien Testament, dans l'*Ecclésiaste*), fut cependant connue par différentes doctrines de l'antiquité occidentale et méditerranéenne. Si nous le faisions, Cuttat s'empresserait de dire qu'il s'agit d'une « « interférence de l'Asie » ou d'une « Asie in incognito » qui s'est insinuée dans l'« hémisphère spirituel occidental ». Nous ne rapporterons même pas ce que Celse fit remarquer à ce sujet avec détachement et ironie : parce qu'ils ne connaissent que le fragment d'un cycle particulier, juifs et chrétiens parlent d'« histoire » et de « fin du monde », dramatisant celle-ci et prenant pour le tout un épisode récurrent dans chaque cycle. Mais sans viser aussi haut, sans se référer aux grands cycles, en ne considérant que la période temporelle de l'humanité actuelle et les temps historiques généralement connus, on peut opposer à la conception « évolutive » linéaire (même avec un arrière-plan providentiel ou eschatologique) la conception involutive de l'histoire, opposition qui correspond à la réalité, abstraction faite de telle ou telle ouverture intemporelle et métaphysique au cours de l'« histoire ». II s'agit là, sans nul doute, de l'opposition entre une lubie et la vérité, et certains en Occident commencent d'ailleurs à percevoir clairement la réalité du processus régressif.
Or, prenant précisément appui sur la conception historico-évolutionniste, Cuttat pense surmonter élégamment la difficulté inhérente au caractère tardif de l'apparition en Occident de la doctrine de la *bhakti* (de l'attitude théiste et dévotionnelle) en disant qu'il faut voir là le progrès dû à un stade évolutif supérieur : cela rentrerait dans le plan d'une « économie divine » qui a même

gratifié l'Orient, dans un deuxième temps, d'une vérité et d'une voie analogues à celles révélées par le christianisme, le dieu de la *bhakti-mârga*, du sentier de la dévotion, étant une forme imparfaite, pas encore pleinement consciente d'elle-même, du dieu de la « révélation monothéiste ». Nous pourrions ajouter : c'est le « Christ in incognito ».

La vérité, c'est que l'apparition tardive de la doctrine dévotionnelle en Orient n'est qu'un aspect du processus régressif (elle survient en plein « âge sombre », en plein *kali-yuga*) ; historiquement, elle doit être mise en relation avec la dégénérescence graduelle de doctrines originellement métaphysiques et avec leur vulgarisation. Ceci est particulièrement net pour le bouddhisme comme pour le taoïsme : quand ces deux doctrines se popularisèrent, quand elles s'ouvrirent toujours plus aux masses, à ce moment-là seulement elles adoptèrent les caractères de ce qui est simple religion : le fait de s'en remettre aux dieux pour obtenir le salut, la transformation en « personnes divines » de principes métaphysiques abstraits ou de grands maîtres spirituels, le besoin primordial d'une aide spirituelle extérieure, la foi, la dévotion, le culte et les cérémonies collectives. Ce n'est que si l'on juge « providentielles » les compromissions avec l'humain, trop humain, souvent créatrices d'illusion, que les processus qui ont ainsi affaibli différentes traditions orientales (le cas le plus typique est l'amidisme), les rapprochant formellement du christianisme, doivent être considérés, eux aussi, comme « providentiels ». Ce n'est là qu'une étape dans le mouvement involutif global suivi par l'humanité (occidentale d'abord, puis orientale), que seul peut ignorer aujourd'hui celui qui ferme les yeux pour ne pas voir. Le fait que les formes « occidentales » de dévotion soient plus ou moins contemporaines de l'apparition de la *bhakti*, de l'amidisme, du taoïsme religieux, etc., est une coïncidence qui a peut-être échappé, comme dit Cuttat, aussi bien aux orientalistes et missionnaires occidentaux qu'aux Orientaux s'intéressant à l'Occident chrétien. Mais c'est quand même une évidence, et elle va rigoureusement dans le sens que nous avons indiqué(9).

On n'en finirait pas de dénoncer toutes les manipulations de Cuttat. Nous ne parlerons donc pas de la façon dont il traite l'Islam, falsifiant les choses ici aussi : car l'Islam précisément nous offre avec le soufisme (doctrine qui en arrive même à reconnaître dans l'homme ce par quoi le Principe prend conscience de lui-même, et qui professe l'Identité Suprême) l'exemple clair et éloquent d'un système comprenant un domaine religieux rigoureusement théiste, mais admettant aussi une vérité et une voie de réalisation plus élevées, où l'élément émotionnel et dévotionnel, l'amour, etc., perdent (comme dans le

bouddhisme authentique, celui des origines) toute signification « morale », toute valeur intrinsèque, au profit d'une utilisation « technique » (c'est du reste le cas du bhaktisme, de la « dévotion » orientale, lorsqu'on la met à sa juste place).

En conclusion, disons que l'apport positif de Cuttat est le suivant : avoir délimité avec fermeté et cohérence le domaine propre à une doctrine purement religieuse, exclusiviste dès qu'elle est en présence d'une doctrine métaphysique, l'« Orient » et l'« Occident » étant finalement relégués au second plan. Les oppositions définies par Cuttat sont effectivement réelles du point de vue d'une doctrine purement religieuse : d'un côté des catégories morales (c'est-à-dire subjectives), de l'autre des catégories ontologiques ; d'un côté l'idéal de la simple sanctification, de l'autre celui de la déification ou sacralisation ; d'un côté le thème du péché, de l'autre celui de l'erreur et la théorie de l'« ignorance » métaphysique (cf. chapitre XI) ; d'un côté la rédemption ou le salut, de l'autre la Grande Libération et l'éveil spirituel ; d'un côté la « réponse »de l'âme qui s'abandonne au Dieu-personne, de l'autre des techniques objectives de haute ascèse et de préparation réalisatrice ; d'un côté la théorie de l'incarnation du « fils de Dieu » comme un fait unique qui brise en deux l'histoire spirituelle du monde, de l'autre la théorie des *avatâra* et des manifestations divines multiples ; d'un côté la reconnaissance de la nature, et la *communio* fraternelle, aimante, de tous les êtres et de toutes les créatures en Dieu (comme dans la mystique de la nature de saint François d'Assise), de l'autre le monde vécu comme symbole sacré et transparence du métacosmos intemporel ; d'un côté l'acceptation de la finitude irrémédiable de l'homme en tant que créature, de l'autre le déconditionnement de la personne ; d'un côté la valorisation eschatologique de l'« histoire » (laquelle, une fois sécularisée, mène aux illusions occidentales sur le « progrès »), de l'autre son dépassement. Toutes ces oppositions sont exactes. Pour être plus précis, elles se présentent généralement comme telles lorsqu'on adopte le point de vue religieux, caractérisé par l'absolutisation de ce qui est propre à un type humain inférieur et des vérités qui lui conviennent. Du point de vue métaphysique et traditionnel, il s'agit en revanche de deux plans hiérarchiquement ordonnés.

La réalité se présente donc comme le contraire de ce que Cuttat a voulu montrer lorsqu'il dit que « les valeurs christiano-occidentales incluent et complètent les valeurs orientales, et non vice versa ». A partir d'idées aussi étranges, à partir de telles incompréhensions, comment pourrait-on arriver, par le biais d'une supposée « renaissance euro-asiatique » (laquelle, de grâce ?) et de l'« irrésistible interpénétration de l'Orient et de l'Occident » (?), à quelque

chose de positif, méritant le nom de « rencontres », l'« Orient ne servant pas à l'Occident à nier, même involontairement, ses propres valeurs, mais l'incitant à les approfondir concrètement » ? Cela est justement impensable, à moins qu'« approfondir » ne signifie renforcer, dans tout ce qui est réputé « occidental » (nous avons déjà montré le côté arbitraire de cette identification) ce qui s'y trouve de plus exclusiviste, de plus borné et même d'anormal.
Cette conclusion négative est du reste explicite dans les pages où Cuttat prend position sur le « traditionalisme », sur le courant de pensée auquel il avait d'abord adhéré. Le fondement du « traditionalisme », c'est l'idée, dont nous avons déjà parlé, d'une unité transcendante de toutes les religions (ou, pour mieux nous exprimer, de toutes les grandes traditions spirituelles, car, répétons-le, le qualificatif de « religion » ne convient qu'à certaines formes de ces traditions). Du point de vue traditionnel, celles-ci apparaissent comme « homologables », comme des formes variées et plus ou moins complètes d'une *sapienta perennis*, comme des émanations d'une tradition primordiale intemporelle. Les différences ne concernent que l'aspect contingent, conditionné et impermanent de chaque grande tradition historique particulière, et aucune tradition ne peut prétendre détenir, en tant que telle, le monopole de la vérité absolue.
Or, Cuttat écrit textuellement : « De toutes les religions, le christianisme est la seule [ici, une fois de plus, ont été oubliés en cours de route la pensée grecque, l'Islam et tout ce que Cuttat avait inclus, pour l'étoffer, dans I'"hémisphère spirituel non oriental" de notre planète] qui ne peut qu'être la Vérité totale ou une prétention délirante. *Tertium non datur* ». Un christianisme « homologable » à d'autres traditions ne serait qu'une religion parmi d'autres, il se dissiperait comme une pure chimère. Ou bien il est « incomparable », ou bien il n'est rien. Pour Cuttat, la concordance universelle, la comparabilité, l'équivalence transcendante des religions « ne sont pas une constante religieuse mais un aspect *des seules traditions extra-monothéistes* » ; pour le croyant « occidental », admettre que sa religion puisse être envisagée selon cette perspective, devenant ainsi « équivalente aux autres devant Dieu », signifierait abjurer sa foi. Du point de vue judéo-chrétien - ajoute-t-il - la seule position possible face aux autres courants spirituels n'est pas l'« homologation », mais la « conversion » de ceux qui s'y rattachent. Ceci revient à liquider définitivement la formule de la « rencontre » des religions (pour continuer à employer ce mode d'expression très impropre) et prouve un manque total du sens des limites. On prétend en effet conférer une valeur absolue, dans une optique universelle objective, à des idées qui font simplement partie du corpus

d'une religion donnée, idées qui, en dehors de celle-ci et donc de leur « usage interne », deviennent, comme le dit si bien Cuttat, une « prétention délirante »[10]. Celui-ci ne se demande même pas si semblable attitude ne relève pas du péché d'orgueil, dont on sait combien il est stigmatisé par le christianisme.
Avec des positions de ce genre, l'« euphorie oecuménique » est plus que contrebalancée. L'erreur d'un côté, la déviation de l'autre se répartissent les rôles : signe des temps chargé de sens. Accessoirement, cela permet de voir où finit une certaine « défense de l'Occident », sous des formes qui font penser à une sorte de « complexe d'angoisse » non face à l'« Orient », mais surtout devant des horizons spirituels plus vastes. Notre analyse du cas de Cuttat, faite non en raison du sérieux intrinsèque de ses idées mais plutôt pour leur valeur d'exemple, trouve donc ainsi sa raison d'être et peut compléter ce que nous avons déjà exposé dans la première partie de ce chapitre.

(1) II faut aussi souligner les tentatives de certains milieux « progressistes » orientaux pour récupérer au profit du marxisme, donc dans un sens subversif, des traditions comme le bouddhisme (en Chine communiste) et l'Islam, sous prétexte que l'un et l'autre seraient favorables à une société sans castes ni classes.

(2) Cf. R. Guardini, *Der Heilbringer im Mythos, Offenbarung und Geschichte*, Zürich, 1946.

(3) En français dans le texte (N.D.T.).

(4) II est très important de souligner que le symbolisme du cercle admet deux interprétations distinctes, et même opposées. D'un côté, le cercle peut symboliser le caractère insatisfaisant de la vie, l'éternel retour des mêmes situations lorsqu'on se soumet au lien de la nature : dans l'hindouisme, le *samsâra*, le courant des formes conditionnées, de la génération et de la destruction incessantes, a été parfois présenté comme un cercle. On connaît aussi l'image de l'animal attaché par une corde à un poteau central, et qui tourne éternellement autour, sans s'en rendre compte. Mais une autre interprétation est possible : le cercle comme victoire sur le devenir, sur l'écoulement indéfini et illimité, qui est freiné et ramené à l'origine - nous avons d'ailleurs fait allusion à cette interprétation lorsque nous avons parlé des « civilisations de l'espace » (chapitre I). Alors le cercle apparaît, pour reprendre la formule platonicienne, comme l'« image mobile de l'éternité ». Par opposition au non-sens de l'écoulement et du devenir bruts dans une direction linéaire et irréversible, il « éternise » chaque moment particulier. C'est ce que Nietzsche pressentit de façon lyrique lorsqu'il parla du « Grand Midi » et du cercle, en chaque instant duquel est contenu l'« être », ce qui transcende le temps. Pour l'idéal de la transcendance absolue dans le bouddhisme des origines, cf. J. Evola, *La doctrine de l'Éveil*, Archè, Milano, 1976.

(5) Du reste, dans le cadre d'une polémique extrémiste et contingente, nous avions nous-même cherché à faire remonter la science tournée vers l'extériorité et la technique au caractère particulier de la doctrine chrétienne de la transcendance et à son dualisme originel, et ce bien avant la sortie du livre de Guardini, précisément dans notre ouvrage *Imperialismo pagano* (Todi, 1928).

(6) A ce sujet, cf. : *Il Libro del Principio e della sua azione di Lao-tze*, a cura di J. Evola, Milano, 1959.

(7) Une de nos relations a ironiquement modifié la maxime *Ex Oriente lux, ex Occidente dux* en *Ex Oriente lux, ex Occidente crux*, en raison des calamités que l'Occident moderne a apportées à l'Orient. Quant à l'*Ex Oriente lux*, cette formule n'est valable que jusqu'à un certain point, les civilisations indo-européennes d'Orient ayant été fondées par des peuples d'origine occidentale et nord-occidentale, donc *ex Occidente*.

(8) On trouvera des développements supplémentaires de cette critique dans J. Evola, *Le Yoga tantrique*, Paris, 1980.

(9) Comme nous l'avons affirmé ailleurs, le caractère particulier du christianisme, religion typique de l'« âge sombre », a consisté à être une théorie désespérée du salut, qui n'est compréhensible que si l'on tient compte de la situation existentielle d'une certaine humanité, situation telle que seuls l'abandon total, le désir haletant de la grâce et du rachat, la confiance en la miséricorde divine font espérer à la majorité des hommes le triomphe sur la mort et la damnation. En ce sens, mais en ce sens seulement, on peut expliquer la raison d'être, dans un plan « providentiel », du caractère d'une croyance comme la croyance chrétienne.

(10) Des thèses analogues à celles de Cuttat ont été soutenues par R.-C. Zaehner dans son livre *Mysticism, sacred and profan* (Oxford, 1937), notamment aux chapitres sur le théisme et le monisme. Zaehner partage avec Cuttat le fait de posséder une formation orientaliste ; mais il est passé ensuite, lui aussi, à l'apologétique théiste militante et il insiste, pour les besoins de sa démonstration, sur l'opposition entre une mystique qui serait vraiment « sacrée » (celle fondée sur le théisme, le Dieu-personne) et une autre qui serait « profane », « naturelle » (celle du monisme - de même que Guardini avait fabriqué l'idée d'une « libération qui ne sort pas du monde », *innerweltlich*). Nous renverserons la thèse en disant plutôt qu'est « naturelle », parce que se ressentant de catégories purement humaines, toute spiritualité à base « sociale » et affective impliquant le rapport d'un « Moi » humain avec un « Toi » divin, rapport qui dans la mystique prend même des formes nettement érotiques puisque, comme le dit Zaehner, le Moi séparé ne peut surmonter son isolement et communiquer avec Dieu que si l'âme joue le rôle de la femme, « celle d'une jeune fille prise d'un amour ardent qui ne désire rien d'autre que d'être " ravie ", " détruite " et " confondue " avec l'aimé ». Quant à nous, il nous semble que le seul fait de *tutoyer* la divinité (le « Toi » divin) est une impertinence, atteste un manque du sens des distances et de l'infini. II y a pourtant chez Zaehner une observation pertinente : du point de vue opposé, du point de vue de l'Un métaphysique, on ne peut même pas dire que « Dieu est amour » ni parler d'« union

» , car l'amour et l'union supposent la dualité et quel que soit l'Un sans second il ne peut ni aimer ni être aimé, du fait de l'inexistence du deuxième terme. En effet, comme nous l'avons rappelé (chapitre XI), sur le plan métaphysique et non dévotionnel on ne parle ni d'« union » ni d'« amour », mais d'« éveil », de prise de conscience de la dimension de la transcendance en soi. Pour certains auteurs, tels Zaehner et d'autres, le fait qu'une divinité ne soit pas définie par des attributs « moraux », le fait qu'elle soit au-delà du bien et du mal ferait d'elle une divinité « naturelle », inférieure au niveau spirituel de l'homme. La vérité, à nos yeux, c'est que conférer ces attributs à un Dieu n'est qu'une façon de l'humaniser et de l'abaisser.

CHAPITRE XVI

LA JEUNESSE, LES *BEATS* ET LES ANARCHISTES DE DROITE

1

On a beaucoup écrit, trop même, sur le problème de la nouvelle génération et des « jeunes ». Dans la plupart des cas, cette question ne mérite pas du tout l'intérêt qui lui a été accordé, et l'importance que l'on reconnaît parfois, aujourd'hui, à la jeunesse en général, avec pour contrepartie une espèce de dépréciation de ceux qui ne sont pas « jeunes » est absurde. II ne fait pas de doute que nous vivons dans une époque de dissolution, si bien que la condition tendant toujours plus à prévaloir est la condition du « déraciné », de celui pour qui la « société » n'a plus de sens, de même que n'en ont plus les rapports qui réglaient l'existence et qui, du reste, pour l'époque qui nous a immédiatement précédés et qui se continue encore en différentes zones, n'étaient que ceux de la morale et du monde bourgeois. Naturellement, la jeunesse a ressenti de façon particulière cette situation, et dans cette perspective se poser certains problèmes peut être légitime. Mais il faut mettre à part et considérer avant tout le cas où l'on vit simplement cette situation, où l'on ne s'y trouve pas en vertu d'une quelconque initiative active de l'individu, comme ce pouvait avoir été le cas pour les rares individualistes rebelles de type intellectuel de l'époque précédente.

Une nouvelle génération, donc, subit simplement l'état de choses ; elle ne se pose aucun vrai problème, et de la « libération »dont elle jouit, elle fait un usage à tous points de vue stupide. Quand cette jeunesse prétend qu'elle n'est pas comprise, la seule réponse à lui donner c'est qu'il n'y a justement rien à comprendre en elle, et que, s'il existait un ordre normal, il s'agirait uniquement de la remettre à sa place sans tarder, comme on fait avec les enfants, lorsque sa stupidité devient fatigante, envahissante et impertinente.

Le soi-disant anticonformisme de certaines attitudes, abstraction faite de leur banalité, suit du reste une espèce de mode, de nouvelle convention, de sorte qu'il s'agit précisément du contraire d'une manifestation de liberté. Pour différents phénomènes envisagés par nous dans les pages précédentes, tels que par exemple le goût de la vulgarité et certaines formes nouvelles des moeurs,

on peut se référer, d'ans l'ensemble, à cette jeunesse-là ; en font partie les fanatiques des deux sexes pour les braillards, les « chanteurs » épileptiques, au moment où nous écrivons pour les séances collectives de marionnettes représentées par les *ye-ye sessions*, pour tel ou tel « disque à succès » et ainsi de suite, avec les comportements correspondants. L'absence, chez ceux-là, du sens du ridicule rend impossible d'exercer sur eux une influence quelconque, si bien qu'il faut les laisser à eux-mêmes et à leur stupidité et estimer que si par hasard apparaissent, chez ce type de jeunes, quelques aspects polémiques en ce qui concerne, par exemple, l'émancipation sexuelle des mineurs et le sens de la famille, cela n'a aucun relief.

Les années passant, la nécessité, pour la plupart d'entre eux, de faire face aux problèmes matériels et économiques de la vie fera sans doute que cette jeunesse-là, devenue adulte, s'adaptera aux routines professionnelles, productives et sociales d'un monde comme le monde actuel ; ce qui, d'ailleurs, la fera passer simplement d'une forme de nullité à une autre forme de nullité. Aucun problème digne de ce nom ne vient se poser.

Ce type de « jeunesse » défini par le seul âge (parce qu'ici il ne s'agit pas du tout de parier de certaines possibilités caractéristiques d'une jeunesse au sens intérieur, spirituel) est fortement représenté surtout en Italie. L'Allemagne fédérale nous présente un phénomène très différent : les formes stupides et décomposées dont nous avons parlé y sont beaucoup moins répandues ; la nouvelle génération semble avoir accepté tranquillement le fait d'une existence dans laquelle on ne doit pas se poser de problèmes, d'une vie à laquelle on ne doit réclamer ni sens ni but ; elle pense seulement à utiliser les aises et les facilités que le nouveau développement de l'Allemagne a procurées. On peut ici parler du type du jeune « sans problèmes », qui a éventuellement laissé derrière lui de nombreuses conventions et acquis de nouvelles libertés, sans se créer de conflits, sur le plan de cette « factualité » bidimensionnelle à laquelle tout intérêt supérieur, pour des mythes, une discipline, une idée-force, est étranger.

Pour l'Allemagne, il ne s'agit probablement que d'une phase transitoire, car si le regard se tourne vers des nations où l'on est allé plus loin dans la même direction, où le climat d'une « société du bien-être » est presque parfait, où l'existence est sûre, où tout est rationnellement ordonné - on peut se référer en particulier au Danemark, à la Suède et, en partie, à la Norvège - à la fin, de temps en temps, des réactions se sont produites, sous forme d'explosions violentes et inattendues. Celles-ci ont été provoquées surtout par la jeunesse.

Dans ce cas le phénomène est déjà intéressant et il peut valoir la peine d'y prêter attention.

2

Mais pour en saisir les formes les plus typiques il faut peut-être se référer à l'Amérique, en partie aussi à l'Angleterre. En Amérique des phénomènes de traumatisme spirituel et de révolte d'une nouvelle génération sont déjà apparus très clairement et sur une grande échelle. Nous faisons allusion à la génération qui s'est donnée le nom de *beat generation* et dont nous avons déjà parlé, du reste, dans les pages qui précèdent : les *beats* ou *beatnicks*, ou encore *hipsters*, selon le nom d'une de leurs variantes. Ils ont été les représentants d'une sorte d'existentialisme anarchiste et antisocial, mais de caractère pratique plus qu'intellectuel (à part certaines manifestations littéraires de faible niveau). Au moment où nous écrivons, la période de vogue et d'épanouissement du mouvement est déjà passée, celui-ci a pratiquement quitté la scène ou s'est dis-sous. Toutefois, il conserve une signification propre car ce phénomène est intimement lié à la nature même de la civilisation actuelle ; tant que cette civilisation subsistera, il faudra donc s'attendre à ce que des manifestations analogues se représentent, fût-ce sous d'autres formes et sous des dénominations différentes. En particulier, la société américaine représentant plus qu'aucune autre la limite et la réduction à l'absurde de tout le système actuel, les formes *beat* du phénomène de révolte ont revêtu un caractère spécial, paradigmatique, et, naturellement, ne sont pas à mettre sur le même plan que cette jeunesse stupide dont nous avons parlé plus haut en pensant surtout à l'Italie(1).
De notre point de vue, examiner brièvement certains problèmes dans ce contexte a une raison d'être parce que nous partageons ce qui a été affirmé par certains *beats*, à savoir qu'à l'opposé de ce que pensent psychiatres, psychanalystes et « assistants sociaux », dans une société et une civilisation comme celles d'aujourd'hui et, spécialement, comme celles d'Amérique - dans le a rebelle, dans celui qui ne s'adapte pas, dans l'asocial il faut voir en général l'homme sain. Dans un monde anormal les valeurs se renversent : celui qui apparaît anormal par rapport au milieu existant, il est probable que c'est justement lui le « normal », qu'en lui subsiste encore un reste d'énergie vitale intègre ; et nous ne suivons en rien ceux qui voudraient « rééduquer » des éléments de ce genre, considérés comme des malades, et les « récupérer » pour la « société ». Un psychanalyste, Rober Linder, a eu le courage de

reconnaître cela. De notre point de vue, la seule problématique concerne la définition de celui que nous pourrions appeler l'« anarchiste de droite ». Nous verrons quelle distance sépare ce type de l'orientation problématique propre, presque toujours, au non-conformisme des *beats* et des *hipsters*(2).
Le point de départ, c'est-à-dire la situation qui détermine la révolte du *beat*, est évident. Un système est mis en accusation qui, bien que ne présentant pas de formes politiques « totalitaires », étouffe la vie, frappe la personnalité. Parfois on fait intervenir l'insécurité physique dans l'avenir, étant donné que l'existence même du genre humain serait remise en cause par les perspectives (d'ailleurs exagérées dans un sens apocalyptique) d'une éventuelle guerre nucléaire ; mais surtout on ressent le danger de la mort spirituelle inhérente à l'adaptation au système en vigueur et à la force diversement conditionnante (« hétéroconditionnante ») de celui-ci. L'Amérique, « pays pourri, cancer qui prolifère en chacune de ses cellules » - « passivité (conformisme), anxiété et ennui : ses trois caractéristiques », affirme-t-on. Dans ce climat est ressentie très vivement la condition de l'être déraciné, unité perdue dans la « foule solitaire » : « la société, parole vide, privée de sens ». Les valeurs traditionnelles ont été perdues, les nouveaux mythes sont démasqués, et cette « démythisation » frappe tous les nouveaux espoirs : « liberté, révolution sociale, paix - seulement des mensonges hypocrites ». « L'aliénation du Moi comme état habituel », telle est la menace.
Ici, cependant, on peut déjà indiquer le trait distinctif le plus important par rapport au type de l'« anarchiste de droite » : le *beat* ne réagit pas et ne se révolte pas en partant du positif, c'est-à-dire en ayant une idée précise de ce que serait un ordre normal et sensé, en s'appuyant fermement sur certaines valeurs fondamentales. II réagit d'instinct, selon un mode existentiel confus, contre la situation dominante, à la manière de ce qui arrive dans certaines formes de réaction biologique. Par contre, l'anarchiste de droite sait ce qu'il veut, a une base pour dire « non ». Le *beat*, dans sa révolte chaotique, non seulement n'a pas cette base, mais il y a même fort à parier que si on la lui indiquait, il la repousserait probablement. C'est pourquoi la définition de « rebelle sans drapeau » ou « sans cause » peut valoir pour lui. Ceci entraîne une faiblesse fondamentale dans la mesure où le *beat* et l'*hipster*, qui craignent tant d'être « hétéro-conditionnés » c'est-à-dire déterminés par l'extérieur, au fond, d'un autre côté, courent justement le danger de l'être, parce que leurs attitudes sont provoquées, sous la forme d'une simple réaction, par la situation existante. A tout prendre, l'impassibilité, le détachement froid seraient une attitude plus cohérente.

Ainsi, lorsque le *beat*, en dehors de sa protestation et de sa révolte tournées vers l'extérieur, se pose le problème positif de sa vie intérieure personnelle pour chercher à le résoudre, il se retrouve nécessairement sur un terrain chancelant et insidieux. Manquant d'un solide centre intérieur, il se jette à l'aventure, obéissant à des impulsions qui le font rétrograder plutôt qu'avancer lorsqu'il cherche à combler de quelque façon que ce soit le vide et le non-sens de la vie. C'est une solution illusoire que celle d'un des précurseurs des *beats*, Thoreau, lequel avait déterré le mythe rousseauiste de l'homme naturel, de la fuite dans la nature : formule trop simple et, au fond, insipide. Mais il y a ceux qui ont suivi la voie d'une bohème nouvelle et plus crue, du nomadisme et du vagabondage (comme les personnages de Kerouac), du désordre et du caractère imprévisible d'une existence qui a horreur de toute ligne de conduite préétablie et de toute discipline (on peut se référer aux premiers romans, non privés d'un certain fond autobiographique, d'Henry Miller), avec la tentative de saisir d'instant en instant une plénitude de vie et d'existence (« brûlante conscience du présent, sans un " bien " et sans un " mal " »).
La situation s'aggrave dans le cas des solutions extrémistes, c'est-à-dire lorsqu'on cherche à combler le vide intérieur et à se sentir « réel », lorsqu'on veut se prouver à soi-même une liberté supérieure (« le Moi sans loi et sans nécessité ») au moyen d'actions violentes et même criminelles, auxquelles on donne donc le sens d'une confirmation de soi-même, et pas seulement le sens d'actes de résistance extrême et de protestation contre l'ordre établi, contre tout ce qui est normal et rationnel. On a affirmé de la sorte un fond « moral » du crime gratuit, accompli sans motivations matérielles ou passionnelles, pour un « besoin désespéré de valeur », parce qu'on veut « se prouver qu'on est un homme » , qu'on « n'a pas peur de soi », « jeu de hasard avec la mort et l'au--delà ». L'emploi de tout ce qui est frénétique, irrationnel et violent - le « désir frénétique de créer ou de détruire » - peuvent rentrer dans le même cadre.
Ici, le caractère illusoire et équivoque de solutions de ce genre apparaît assez clairement. Il est évident, au fond, que dans de pareils cas la recherche d'une sensation vitale exaspérée sert presque toujours de succédané illusoire à un vrai sens du Moi. En fait d'actes extrêmes et irrationnels, il y aurait lieu, du reste, de relever que peuvent revêtir ce caractère non seulement, par exemple, le fait de sortir dans la rue et de tirer sur le premier venu (comme André Breton l'avait proposé, en son temps, au « surréaliste ») ou de violenter une jeune sueur, mais aussi, mettons, le fait de donner ou de détruire tout ce qu'on possède ou le fait de risquer sa vie pour sauver un imbécile inconnu. II faut donc être capable de voir si ce qu'on pense être un acte extrême « .gratuit »

n'est pas par hasard dicté par des impulsions cachées dont on est esclave, plutôt que par quelque chose attestant et réalisant une liberté supérieure. En général, là est la lourde équivoque de l'individualiste anarchiste : « Être soi-même sans liens », alors qu'on est esclave de soi-même. L'observation d'Herbert Gold pour les cas où manque cet examen intérieur est sans doute juste : « L'*hipster* est victime de la pire forme d'esclavage, c'est l'esclave qui, inconscient et orgueilleux de sa condition servile, l'appelle liberté ».
II y a plus. De nombreuses expériences intenses qui peuvent donner au *beat* une sensation fugitive de « réalité », le rendent au fond encore moins « réel » parce qu'elles le conditionnent. Wilson met très clairement en lumière cette situation dans un personnage de son roman déjà cité. Celui qui accomplit, dans un climat plus ou moins *beat*, une série d'assassinats de type sadique sur des femmes pour se « réintégrer », pour échapper à la frustration, « parce qu'on a été frustré du droit d'être un dieu », finit par se révéler comme un être défait et irréel. « Comme un paralytique qui a besoin de stimulants toujours plus forts et pour qui rien n'a d'importance ». « Je croyais que le meurtre n'était qu'une expression de révolte contre le monde moderne et ses engrenages, car plus on parle d'ordre et de société, plus augmente le taux de criminalité. Je croyais que ses crimes n'étaient qu'un geste de défi... Ce n'était pas ça du tout : il tue pour la même raison que celle qui pousse l'alcoolique à boire, parce qu'il ne peut pas s'en passer. » Ceci vaut aussi, naturellement, pour d'autres expériences extrêmes.
Au passage, pour établir de nouveau des distances précises, on peut rappeler que le monde de la Tradition a connu lui aussi la « Voie de la Main Gauche » - voie dont nous avons parlé ailleurs[3], qui envisage l'infraction de la loi, la destruction, l'expérience orgiaque elle-même sous différentes formes, mais en partant d'une orientation positive, sacrée et « sacrificielle », « vers le haut », vers la transcendance qui est incompatible avec toute limite. C'est le contraire de la recherche de sensations violentes seulement parce qu'on est intérieurement défait et inconsistant, seulement pour arriver à rester debout d'une manière ou d'une autre. C'est pourquoi le titre du livre de Wilson *Ritual in the Dark* est très approprié : c'est une façon de célébrer de manière ténébreuse, sans lumière, ce qui pourrait avoir, dans un autre contexte, le sens d'un rite de transfiguration.
Dans la même direction, les *beats* ont souvent recouru à certaines drogues, cherchant ainsi à provoquer une rupture et une ouverture au-delà de la conscience ordinaire. Cela selon l'intention des meilleurs. Mais un des principaux représentants du mouvement, Norman Mailer, en est arrivé à

reconnaître le « jeu de hasard » qu'implique l'usage de drogues. A côté de la « lucidité supérieure », de la « perception nouvelle, fraîche et originelle, de la réalité, désormais inconnue de l'homme commun », auxquelles certains visent en recourant aux drogues, il y a le danger des « paradis artificiels », de l'abandon à des formes de volupté extatique, de sensation intense et même de visions, privées d'un quelconque contenu spirituel et révélateur, et suivies d'un état dépressif lorsqu'on revient à l'état normal, ce qui ne fait qu'aggraver la crise existentielle. Ce qui décide ici, c'est de nouveau l'attitude fondamentale de l'être : elle est presque toujours déterminante pour l'action dans un sens ou dans l'autre de certaines drogues. L'attestent par exemple les effets de la mescaline décrits par Aldous Huxley (écrivain déjà orienté dans le sens de la métaphysique traditionnelle), lequel put penser établir une analogie avec certaines expériences de la haute mystique, par opposition aux effets tout à fait banals rapportés par Zaehner (l'auteur que nous avons cité en note à l'occasion de la critique de Cuttat), qui avait voulu répéter les expériences d'Huxley pour les « contrôler » mais en partant d'une équation personnelle et d'une attitude complètement différentes. Or, quand le *beat* se présente à nous comme un être profondément traumatisé qui s'est jeté à l'aventure dans une recherche confuse, il ne faut pas s'attendre à grand-chose de positif de l'usage des drogues. Presque fatalement, l'autre alternative prévaudra, renversant l'exigence initiale[(4)]. Du reste, le problème n'est même pas résolu par d'éventuelles ouvertures fugitives sur la « Réalité », après lesquelles on se retrouve dans une vie privée de sens. Que les prémisses essentielles pour s'aventurer dans ce domaine soient inexistantes, cela ressort clairement du fait que dans le cas des *beats* et des *hipsters*, il s'est agi en grande partie de jeunes privés de la maturité nécessaire et fuyant par principe toute autodiscipline.
D'aucuns ont affirmé que ce que les *beats*, ou du moins une partie d'entre eux, ont obscurément cherché, c'est, au fond, une nouvelle religion. Mailer, qui a dit : « Je veux que Dieu me montre son visage », a carrément affirmé qu'ils sont les porteurs d'une nouvelle religion, que leurs excès et leurs révoltes sont des formes transitoires, qui « demain pourront donner naissance à une nouvelle religion, comme le christianisme. Tout cela fait assez discours en l'air et, aujourd'hui, alors qu'on peut faire un bilan, rien n'est encore apparu. Certes, on peut reconnaître que ce qui manque à ces forces, ce sont justement des points de référence supérieurs et transcendants, semblables à ceux des religions, capables de fournir un soutien et une juste orientation. « Recherche d'une foi qui les sauve » - a dit quelqu'un. Mais « Dieu est en danger de mort » (Mailer), ce qui se rapporte au Dieu de la religion théiste occidentale. C'est

pourquoi celui qu'on a appelé *the mystic beat* a cherché ailleurs, a été attiré par la métaphysique orientale et, comme nous l'avons signalé dans un autre chapitre, par le Zen surtout. Mais, sur ce dernier point, il y a lieu de s'interroger en ce qui concerne les motivations. Le Zen a exercé une attirance sur les éléments en question surtout sous ses aspects de doctrine qui envisage des ouvertures illuminantes, soudaines et gratuites, sur la Réalité (par le *satori*), que l'explosion et le rejet de toutes les superstructures rationnelles, l'irrationalité pure, la démolition impitoyable de toute idole, l'usage éventuel de moyens violents pourraient produire. On peut comprendre que tout cela attire beaucoup le jeune Occidental déraciné qui ne supporte aucune discipline, qui vit à l'aventure et se révolte. Mais le fait est que le Zen suppose tacitement une orientation précédente liée à une tradition séculaire, et des épreuves très dures (il suffit de lire la biographie de certains maîtres Zen - Suzuki, qui a été le premier à faire connaître ces doctrines en Occident, a pu parler littéralement d'un « baptême du feu » comme préparation au *satori*) ne sont pas exclues. Arthur Rimbaud a parlé de la méthode pour devenir voyant par un dérèglement systématique de tous les sens, et nous n'excluons pas que dans une vie absolument, mortellement aventureuse, même sans guide, procédant seule, des « ouvertures » du genre de celles auxquelles fait allusion le Zen puissent se produire. Mais il s'agira toujours d'exceptions ayant vraiment le caractère d'une sorte de miracle : comme si l'on était prédestiné ou protégé par un bon génie. On peut soupçonner que la raison de l'attirance que le Zen et des doctrines analogues peuvent exercer sur les *beats* consiste en ceci : les *beats* supposent que ces doctrines donnent une sorte de justification spirituelle à leur disposition pour une anarchie négative, pour le pur dérèglement, éludant la tâche première, tâche qui, dans leur cas, reviendrait à se donner une forme intérieure.

Ce besoin confus d'un point de référence supérieur, métarationnel, et, comme quelqu'un l'a dit, de saisir « l'appel secret de l'être », est d'ailleurs complètement dévié quand cet « être » est confondu avec la « Vie », sous la suggestion de théories comme celles de Jung et de Reich, et quand on voit dans l'orgasme sexuel et dans l'abandon à cette espèce de dionysisme dégradé et paroxystique parfois offert par le jazz nègre d'autres voies valables pour « se sentir réel », pour prendre contact avec la Réalité[5].

Au sujet du sexe, il faudrait répéter ce que nous avons déjà dit plus haut, au chapitre XII, en examinant les perspectives des apôtres de la «révolution sexuelle ». Un des personnages du roman déjà cité de Wilson se demande si « le besoin d'une femme qu'on éprouve n'est pas seulement le besoin qu'on a de

cette intensité », si une impulsion plus haute, vers une liberté supérieure, ne se manifeste pas obscurément dans l'impulsion sexuelle. Cette demande peut être légitime. Nous avons déjà rappelé que la conception non biologique ou sensualiste, mais d'une certaine manière transcendante, de la sexualité a, en effet, des antécédents précis et non extravagants dans les enseignements traditionnels. Mais il faut se référer à la problématique étudiée par nous dans *Métaphysique du sexe*, où nous avons aussi mis en évidence l'ambivalence de l'expérience sexuelle, c'est-à-dire les possibilités soit positives, soit régressives, « déréalisantes » et conditionnantes, qui y sont renfermées. Or, quand le point de départ est une sorte d'angoisse existentielle, au point que le *beat* apparaisse obsédé par l'idée de ne pas atteindre l'« orgasme parfait » sous l'influence des vues déjà signalées de Wilhelm Reich et, en partie, de D.-H. Lawrence, lesquels y ont vu le moyen de s'intégrer à l'énergie primordiale de la vie confondue avec l'Être ou l'esprit, dans ce cas il y a lieu de supposer que ce seront les contenus négatifs et dissolvants de l'expérience sexuelle qui prédomineront - une fois de plus parce que les conditions existentielles préliminaires afin que l'opposé se vérifie, sont inexistantes : le sexe et la force débordante de l'orgasme posséderont le Moi, et non vice versa, comme il le faudrait pour que tout cela puisse servir de voie. De même que pour les drogues, ce n'est pas une jeune génération à la dérive qui peut affronter des expériences de ce genre, par ailleurs envisagées en principe aussi par la Voie de la Main Gauche. Quant à la pleine liberté sexuelle comme simple révolte et anticonformisme, elle est banale et n'a rien à voir avec le problème spirituel.

La direction négative se précise lorsque les *beats* font du jazz une sorte de religion et y voient un autre des moyens positifs pour surmonter leur « aliénation », pour saisir des moments d'intensité libératrice. Les origines nègres du jazz (lesquelles, en tant que base, ne disparaissent même pas dans les formes élaborées de ces rythmes, lorsque s'établit le climat du *swing* et des *be bop session*), au lieu de faire réfléchir, sont mises en valeur. Nous avons déjà indiqué, dans un autre chapitre, comme un aspect de la « négrification » spirituelle de l'Amérique, le fait que Mailer justement, dans un essai fameux, ait pu assimiler la position du *beat* à celle du Noir, parler du premier comme d'un « nègre blanc », admirer certains aspects de la nature nègre irrationnelle, instinctive, violente. En plus, il y a eu parmi les *beats* une tendance affichée à la promiscuité, y compris sur le plan sexuel, avec des jeunes fille blanches qui ont défié les « préjugés » et les conventions en se donnant à des Noirs. En ce qui concerne le jazz on peut reconnaître, dans ces milieux, une compréhension plus sérieuse que celle propre à l'engouement de cette jeunesse stupide non

américaine dont nous avons parlé au début de ce chapitre ; mais c'est précisément pour cela que la chose est beaucoup plus dangereuse : il y a lieu de croire que dans l'identification à des rythmes frénétiques et élémentaires se produisent des formes d'« autotranscendance descendante » (pour employer cette expression précédemment expliquée), des formes de régression dans l'infra-personnel, dans ce qui est purement vital et primitif, des possessions partielles qui, après des moments d'une intensité et d'un déchaînement paroxystique avec des passages semi-extatiques, laissent plus vides et irréels qu'avant. Si l'on considère l'atmosphère des rites nègres et des cérémonies collectives auxquelles le jazz renvoie par ses origines et ses premières formes, cette direction semble assez évidente parce qu'il est clair qu'on se trouve, comme dans la *macumba* et dans le *cadombé* pratiqués par les Noirs d'Amérique, devant des formes de démonisme et de transe, devant d'obscures possessions auxquelles échappe toute ouverture sur un monde supérieur.

Malheureusement, il n'y a pas beaucoup plus à recueillir d'une analyse de ce que *beats* et *hipsters* ont cherché, sur le plan individuel et existentiel, comme contrepartie d'une révolte légitime contre le système existant, pour remplir un vide et résoudre le problème spirituel. La situation de crise subsiste. En des cas exceptionnels seulement, on se rapproche de ce qui pourrait avoir une valeur positive quand il s'agit d'un « anarchiste de droite ». En définitive, le problème est celui du matériel humain. Pour tout ce qui est anticonformisme pratique, démythisation, froide désidentification par rapport à toutes les institutions de la société bourgeoise : pour cela uniquement il n'y a rien à objecter, quand cette ligne est sérieusement suivie par la nouvelle génération. Selon le souhait de certains représentants de la *beat generation*, nous n'avons pas considéré ici leur mouvement comme une mode passagère. Nous nous sommes arrêté sur ce mouvement à travers ses aspects typiques ; sa problématique est une expression naturelle de l'époque contemporaine. Sa signification demeure, bien que ces formes aient cessé d'être actuelles en Amérique et d'avoir un mordant particulier.

3

Nous voulons maintenant envisager un cas particulier, en ce qui concerne la jeune génération. II y a des jeunes qui se révoltent contre la situation politico-sociale existant en Italie, et qui s'intéressent simultanément aux horizons propres à ce que nous avons l'habitude d'appeler, en général, le monde de la Tradition. Alors que, d'un côté, ils s'opposent sur le plan pratique aux forces et

aux idéologies de gauche qui avancent dangereusement, de l'autre ils regardent vers des horizons spirituels, ils s'intéressent, au moins sur le plan théorique, aux enseignements et aux disciplines d'une antique sagesse en des termes plus positifs que ce qui s'est vérifié dans les approches confuses du *mystic beat*.
Nous avons donc des forces qui, potentiellement, sont « à disposition ». Le problème, c'est celui des directives capables de donner une orientation positive à leur activité.
Notre livre *Chevaucher le tigre*, considéré par certains comme un « manuel de l'anarchiste de droite », résout le problème jusqu'à un certain point dans la mesure où il s'adresse essentiellement - chose que, souvent, on n'a pas relevé suffisamment - à un type humain différencié bien précis, ayant en propre un haut degré de maturité. Par conséquent, les orientations proposées dans ce livre ne sont pas toujours adaptées et, en général, réalisables, pour la catégorie de jeunes à laquelle nous avons fait allusion.
La première chose qu'il faut recommander à ces jeunes, c'est la méfiance pour des formes d'intérêt et d'enthousiasme qui pourraient n'être que d'origine biologique, c'est-à-dire dues à leur âge. II faudra voir si leur attitude restera inchangée avec l'approche de l'âge adulte, quand ils devront résoudre les problèmes concrets de l'existence. Malheureusement, notre expérience personnelle nous a montré que c'est rarement le cas. Au tournant, disons, des trente ans, bien peu restent sur les mêmes positions.
Nous avons déjà parlé d'une jeunesse qui n'est pas seulement biologique, mais qui a aussi un aspect intérieur, spirituel, donc propre à n'être pas conditionnée par l'âge. Mais cette jeunesse supérieure peut se manifester dans l'autre jeunesse. Nous ne dirons pas qu'elle est caractérisée par l'« idéalisme », car le terme est galvaudé et suspect et car la capacité de « démythifier » les idéaux en s'approchant même du point zéro des valeurs courantes devrait être une qualité que ces jeunes partageraient avec d'autres courants d'une orientation éventuellement très différente. Nous parlerons plutôt d'une certaine capacité d'enthousiasme et d'élan, de dévouement inconditionné, d'un détachement de l'existence bourgeoise et des intérêts purement matériels et égoïstes. Or, la première tâche consisterait à assimiler ces dispositions qui, chez les meilleurs, affleurent parallèlement à la jeunesse physique, pour en faire des qualités permanentes résistant à toutes les influences contraires auxquelles on est fatalement exposé avec l'avancement de l'âge[6]. Quant à l'anticonformisme, la première chose requise c'est un style de vie fermement antibourgeois. Durant sa première période Ernst Jünger n'eut pas peur d'écrire : « Mieux vaut être un délinquant qu'un bourgeois » ; nous ne disons pas qu'il faut prendre cette for-

mule à la lettre, mais une orientation générale y est indiquée. Dans la vie quotidienne il faut aussi prendre garde aux pièges représentés par les affaires sentimentales concernant le mariage, la famille et tout ce qui appartient aux structures subsistantes d'une société dont on reconnaît l'absurdité. C'est là un point fondamental. Par contre, pour le type en question, certaines expériences, dont nous avons reconnu tout le caractère problématique dans le cas des *beats* et des *hipsters*, pourraient ne pas présenter les mêmes dangers.

Comme contrepartie, chez lui devrait se manifester un goût pour l'autodiscipline sous des formes libres, détachées de toute exigence sociale ou « pédagogique ». II s'agit, pour les jeunes, du problème de leur formation, au sens le plus objectif du terme. Ici une difficulté se présente, du fait que toute formation suppose, comme point de référence, certaines valeurs, alors que le jeune révolté repousse toutes les valeurs, toute la « morale » de la société existante et de la société bourgeoise en particulier.

Mais, à cet égard, il faut établir une distinction. II y a des valeurs qui ont un caractère conformiste et une justification tout à fait extérieure, sociale, pour ne pas parler des valeurs devenues telles parce que leurs fondements originels ont été irrévocablement oubliés. Par contre, d'autres valeurs se proposent uniquement comme des appuis pour assurer à un être une véritable forme et une fermeté. Le courage, la loyauté, la franchise, la répugnance pour le mensonge, l'incapacité de trahir, la domination de tout égoïsme mesquin et de tout intérêt inférieur peuvent être comptés au nombre des valeurs qui, d'une certaine façon, surplombent le « bien » comme le « mal » et se tiennent sur un plan non « moral », mais ontologique : précisément parce qu'elles donnent un « être » ou le renforcent, contre la condition présentée par une nature instable, fuyante, amorphe. II n'y a ici aucun impératif. Seule doit décider la disposition naturelle de l'individu. Pour prendre une image, la nature nous présente aussi bien des substances parvenues à une complète cristallisation que des substances qui sont des cristaux imparfaits et inachevés, mêlés à une gangue friable. Certes, nous n'appellerons pas « bonnes » les premières, « mauvaises » les autres, dans un sens moral. II s'agit de différents degrés de « réalité ». La même chose vaut pour l'être humain. Le problème de la formation du jeune et son amour pour l'autodiscipline doivent être considérés sur ce plan, au-delà de tout critère et de toute valeur de la morale sociale. F. Thiess a écrit justement : « II y a la vulgarité, la méchanceté, la bassesse, l'animalité, la perfidie, tout comme il y a la pratique imbécile de la vertu, le bigotisme, le respect conformiste de la loi. La première chose vaut aussi peu que l'autre ».

En général, tout jeune est caractérisé par un trop-plein d'énergies. Le problème de leur emploi se pose, dans un monde comme le monde actuel. A cet égard, on pourrait envisager d'abord tout le développement ultérieur sur le plan physique du processus de « formation ». Nous nous garderons bien de conseiller la pratique des sports modernes dans leur quasi-totalité. Le sport est en effet un des facteurs typiques de l'abrutissement des masses modernes, et un caractère de vulgarité lui est presque toujours associé. Mais certaines activités physiques particulières pourraient entrer en jeu. Un exemple est offert par l'alpinisme de haute altitude, à condition qu'il soit ramené à ses formes premières, sans la technicisation et les débouchés sur un acrobatisme qui l'ont déformé et matérialisé ces derniers temps. Le parachutisme peut offrir lui aussi des possibilités positives - dans ces deux cas la présence du facteur risque est une aide utile pour le renforcement intérieur. On pourrait donner comme autre exemple les arts martiaux japonais, si l'on avait la chance de pouvoir les apprendre selon la tradition d'origine et non sous leurs formes désormais si répandues en Occident, formes privées de cette contrepartie spirituelle grâce à laquelle la maîtrise de ces activités pouvait se rattacher étroitement à des formes subtiles de discipline intérieure et spirituelle. En des temps assez proches, certaines corporations estudiantines d'Europe centrale, les *Korpsstudenten* qui pratiquaient la *Mensur* - c'est-à-dire les « combats » sous la forme cruelle de duels non mortels suivant des normes précises (comme traces, des cicatrices sur le visage) - dans le but de développer le courage, la fermeté, l'intrépidité, la résistance à la douleur physique, tandis qu'on honorait certaines valeurs d'une éthique supérieure, de l'honneur et de la camaraderie, sans fuir éventuellement certains excès, ces corporations offraient différentes possibilités. Mais les cadres socio-culturels y correspondant ayant disparu, on ne peut pas penser aujourd'hui, en Italie spécialement, à quelque chose de semblable.
Le trop-plein d'énergies peut aussi mener à diverses formes d'« activisme » dans le domaine politico-social. Dans ces cas-là serait essentiel, en premier lieu, un examen sérieux pour s'assurer que l'engagement éventuel en faveur d'idées opposées au climat général n'est pas seulement le moyen de déverser des énergies (d'autant plus qu'en d'autres circonstances même des idées très différentes pourraient également servir au même but) ; donc que le point de départ et la force motrice sont une véritable identification due à la reconnaissance méditée de leur valeur intrinsèque. Cela étant, pour un quelconque activisme la difficulté est que si le type de jeune auquel nous nous référons peut avoir clairement compris pour quelles idées il vaut la peine de

combattre, il pourrait difficilement trouver, par contre, dans le climat actuel, un front, un parti, un groupe politique défendant vraiment, avec intransigeance, des idées de ce genre. Une autre circonstance - à savoir qu'étant donné le stade où nous sommes la lutte contre les courants politiques et sociaux qui dominent désormais a peu de chances d'aboutir à des résultats globaux appréciables - pèse peu en dernière analyse, car ici la norme devrait être de faire ce qui doit être fait en étant disposé à se battre, éventuellement, même sur des positions perdues. De toute manière, affirmer aujourd'hui une « présence » par l'action sera toujours utile.

Quant à un activisme anarchiste de simple protestation, qui pourrait aller de certaines manifestations violentes jugées « délictueuses » du genre de celles de la jeunesse de certaines nations (nous avons déjà parlé du cas de pays d'Europe du Nord où règne la « société du bien-être ») jusqu'à des actes terroristes comme ceux auxquels s'adonnèrent les anarchistes politiques nihilistes du siècle dernier, si l'on exclut - et on devrait les exclure - les motivations de certains *beats*, c'est-à-dire le désir d'une action violente quelconque simplement parce qu'on a besoin de la sensation qu'elle procure -, même dans le cadre d'un simple exutoire d'énergies cet activisme apparaît peu sensé. Certes, si l'on pouvait organiser aujourd'hui une espèce de Sainte Vehme agissante, capable de tenir les principaux responsables de la subversion contemporaine dans un état d'insécurité physique constante, cela serait une excellente chose. Mais ce n'est pas une chose qu'une jeunesse peut organiser, et, d'autre part, le système de défense de la société actuelle est trop bien construit pour que de semblables initiatives ne soient pas brisées dès le départ et payées à un prix trop élevé.

Un dernier point doit être envisagé. Dans la catégorie des jeunes dont nous sommes en train de parler et qui, par rapport au monde actuel, pourrait être définie comme celle des anarchistes de droite, on en trouve un certain nombre sur lesquels, en même temps, les perspectives de réalisation spirituelle qu'ont fait connaître les études de sérieux représentants du courant traditionaliste, avec des références à d'anciennes doctrines sapientielles et initiatiques, exercent une attraction. II s'agit ici de quelque chose de plus sérieux que l'intérêt ambigu suscité par l'irrationalisme d'un Zen mal compris chez certains *beats* américains, ne serait-ce qu'en raison de la qualité différente des sources d'information. Cette attraction est compréhensible si l'on pense au vide spirituel qui s'est créé à la suite de la décadence des formes religieuses qui ont dominé en Occident et de la remise en cause de leur valeur. On peut donc concevoir que, détaché de ces dernières, on aspire à quelque chose

d'effectivement supérieur, et non à de vains succédanés. Toutefois, quand il s'agit de jeunes, il ne faut pas nourrir d'aspirations trop ambitieuses et éloignées de la réalité. II n'est pas seulement nécessaire d'arriver à la maturité requise ; il faut aussi tenir compte du fait que la voie dont nous avons indiqué le sens ici, dans des chapitres précédents (XI et XV), exige et a toujours exigé une qualification particulière et quelque chose d'analogue à ce qu'on appelle la « vocation » au sens spécifique dans le domaine des Ordres religieux. On sait que dans ces Ordres un certain temps est laissé au novice afin qu'il vérifie la réalité de sa vocation. En rapport avec ceci, on doit répéter ici ce qui a été dit au sujet d'une vocation plus générale que l'on peut ressentir lorsqu'on est jeune : il faut voir si, à mesure que passent les années, elle se renforce au lieu de s'affaiblir.

Les doctrines auxquelles nous avons fait allusion ne doivent pas faire naître les illusions favorisées par de nombreuses formes impures du néo-spiritualisme contemporain - théosophisme, anthroposophie, etc. -, à savoir s'imaginer que le but le plus élevé est à la portée de tous et réalisable avec tel ou tel expédient ; alors qu'il doit apparaître comme une lointaine ligne de crête vers laquelle seule peut conduire une voie longue, âpre et périlleuse. Malgré tout, on peut toujours indiquer à ceux qui nourrissent un intérêt sérieux certaines tâches préliminaires non négligeables. En premier lieu, on peut se consacrer à une série d'études concernant la vision générale de la vie et du monde, vision qui est la contrepartie naturelle de ces doctrines, pour acquérir une formation mentale nouvelle qui corrobore, sur la base de quelque chose de positif, le « non » dit à tout ce qui existe aujourd'hui, et pour éliminer les multiples et profondes intoxications dues à la culture moderne. La seconde phase, la seconde tâche, serait de dépasser le plan purement intellectuel en rendant « organique » un certain ensemble d'idées, en faisant en sorte que cela détermine une orientation existentielle fondamentale et suscite par là même le sentiment d'une sécurité inaliénable, indestructible. Une jeunesse qui arriverait peu à peu à ce niveau serait déjà allée très loin. Elle pourrait laisser indéterminés le « si » et le « quand » de la *troisième* phase, dans laquelle, avec le maintien de la tension originelle, certaines actions « déconditionnalisantes » par rapport à la limite humaine peuvent être tentées. A cet égard, des facteurs impondérables entrent en jeu, et la seule chose sensée qu'on puisse atteindre, c'est une préparation adéquate. S'attendre à quelque chose d'immédiat, chez un jeune, est absurde.

Diverses expériences personnelles nous ont convaincu que ces dernières brèves considérations étaient nécessaires, bien qu'elles concernent

évidemment un groupe très différencié de la jeunesse non conformiste : le groupe de ceux qui ont ressenti de manière juste le problème proprement spirituel.

Par-là même nous sommes allé assez au-delà de ce qu'on appelle communément le problème des jeunes. On peut concevoir l'« anarchiste de droite » comme un type suffisamment défini et plausible, à opposer soit à la jeunesse stupide, soit aux « rebelles sans drapeau » et à ceux qui se jettent à l'aventure et se livrent à des expériences qui n'apportent aucune vraie solution, aucune contribution positive, si l'on n'a pas, déjà, une forme intérieure. En toute rigueur, on pourrait objecter que cette forme est une limitation, un lien, qu'elle contredit l'exigence initiale, la liberté absolue de l'anarchisme. Mais puisqu'il est bien difficile que celui qui formule cette objection le fasse en ayant comme point de référence la transcendance au sens propre et absolu - le sens que ce terme a, pour nous faire comprendre par un exemple, dans la haute ascèse -, il faut seulement répondre que l'autre alternative concerne une jeunesse « brûlée » à un point tel qu'on peut la considérer - aucun noyau solide n'ayant résisté à l'épreuve représentée par la dissolution générale - comme un pur produit existentiel de cette même dissolution, de sorte que cette jeunesse se fait beaucoup d'illusions quand elle pense être vraiment libre. Une pareille jeunesse, révoltée ou non, nous intéresse bien peu et il n'y arien à faire avec elle. Elle peut seulement être un sujet d'étude dans le cadre général de la pathologie d'une époque.

(1) En ce moment même cette jeunesse italienne niaise et carnavalesque s'est qualifiée de *beat* et applique ce terme à n'importe quoi. Pour problématique qu'ait été le mouvement *beat* américain, sur le plan de l'engagement il n'y a aucune comparaison entre lui et les attitudes et les velléités risibles de « protestation » de ces épigones beat italiens.

(2) Dans ce qui suit nous utiliserons en partie le matériel formé par les témoignages et les essais recueillis dans le volume anthologique de S. Krim, *The Beats* - les essais les plus importants sont ceux de H. Gold, de Mac Reynold et de N. Podhoretz ; on peut ajouter le livre de Norman Mailer, *Advertisements for myself*. Mailer a aussi été un porte-parole des *beats* et des *hipsters*, et il semble qu'il ne se soit pas arrêté à la seule théorie, puisqu'il serait allé, par exemple, jusqu'à poignarder « gratuitement » sa femme. Pour le climat général on peut recourir aux romans de Jack Kerouac, *On the road* et *The Dharma Boom*, auxquels on peut ajouter le roman de Colin Wilson (anglais) *Rituel in the Dark*, qui aborde en partie la même problématique ; dans un livre qui suscita beaucoup d'intérêt, *The Outsider*, Wilson avait étudié en général la figure de « celui qui est en dehors » - en dehors de la société et du monde « normaux » (Les romans de J. Kerouac sont disponibles en traduction française. Le livre de C. Wilson, *The Outsider*, a été publié en français, sous le titre *L'homme en dehors*, par les éditions Gallimard en 1958, N. D. T.).

(3) *Métaphysique du sexe*, Payot, 1976, § 28.

(4) Un *beat*, Jack Green, a fait (dans l'anthologie signalée plus haut) certaines descriptions intéressantes de ses expériences avec une drogue spéciale, le peyotl. II finit par reconnaître que cette substance peut donner « une euphorie mais non la grande libération » et que s'il avait eu « l'oeil exercé il n'aurait pas eu besoin du peyotl ». Par ailleurs, pour ce qu'il peut avoir recueilli de positif, il y ale fait qu'il possède une certaine connaissance de la doctrine Zen du satori. A la fin il rapporte que pendant une longue période il « n'a plus vécu d'expériences authentiques » et qu'il « les cherche rarement ». II reconnaît en outre la diversité des effets possibles. II écrit entre autres : « II est possible que la préparation intense et, en partie aussi, la préparation inconsciente qui vient de la vie contemplative, provoquent une fracture soudaine qui est sentie comme une unité inattendue » . Même après le déclin du mouvement beat, la jeunesse américaine, universitaire spécialement, a été loin d'abandonner la voie des drogues. Au moment où nous écrivons, l'inquiétude suscitée par la diffusion toujours croissante, parmi cette jeunesse, du Lsd 25 (acide lysergique diéthylamidique), l'atteste.

(5) Quelques affirmations faites avec beaucoup de désinvolture sont typiques, comme dans cette phrase de Mailer : « L'hipster a un respect incident (!) pour le Zen, il ne nie pas l'expérience du mystique parce qu'il l'a connue lui-même (?), mais préfère tirer l'expérience du corps d'une femme ».

(6) Dans ce contexte une référence à l'ancienne civilisation arabo-persane pourra présenter un certain intérêt. Cette civilisation a connu le terme *futâwa* qui, dérivé , de *fatà* = jeune, désigne la qualité « être jeune » justement au sens spirituel indiqué, non défini par l'âge mais par une disposition particulière de l'âme. C'est ainsi que les *fityân* ou *fityûh* (les jeunes) ont pu être conçus comme un Ordre, et un rite particulier (avec une libation rituelle) consacrait cette qualité « être jeune », et comportait en même temps une sorte de voeu solennel de la maintenir. Une terminologie semblable fut employée dans le milieu des partisans d'Ar et dans les milieux soufis.

CHAPITRE XVII

LES CENTRES INITIATIQUES ET L'HISTOIRE

En raison des confusions qui règnent dans ce domaine, il est nécessaire de préciser tout d'abord ce qu'il faut entendre, en général, par « centres initiatiques » et par « organisations initiatiques ».

Nous avons déjà consacré un chapitre à l'initiation ; nous nous contenterons donc de rappeler ici que l'initiation, dans son sens authentique et intégral, consiste en une ouverture de la conscience qui brise les conditionnements humains et individuels et qui entraîne une modification du sujet (de son « statut ontologique »). Celle-ci lui accorde une liberté et une connaissance supérieures. Une influence en quelque sorte transcendante, non purement humaine, est greffée sur l'individu. Cette influence est généralement transmise, et le but essentiel d'un centre initiatique est précisément d'assurer la transmission. D'où l'idée d'une « chaîne » (c'est le sens même du terme *silsila* en Islam) ininterrompue dont les origines sont reculées et mystérieuses, parallèle à une « tradition ». Selon l'école guénonienne, les différents centres initiatiques, dans la mesure où ils sont authentiques et « réguliers », se rattacheraient à un centre unique, d'où ils seraient eux-mêmes issus. Ce point de vue, bien qu'on ne puisse pas ne pas y souscrire, pose cependant des questions difficiles à résoudre.

En ce qui concerne le problème que nous désirons traiter, un aspect des influences spirituelles entre en jeu : non l'aspect qui touche à la « connaissance », à l'illumination spirituelle, à la possession d'une gnose, mais celui qui est censé impliquer un *pouvoir*. Certains pourraient considérer, à juste titre d'ailleurs, que ce pouvoir est un indice positif, car tant qu'il ne s'agit que d'une connaissance concernant des sphères supérieures mais restant dans un domaine purement intérieur, on pourrait encore se faire des illusions. La présence d'un pouvoir, en tant que tel vérifiable, est un signe indirect, mais plutôt positif, de la force et de la réalité de la connaissance même à laquelle on estime être parvenu grâce à l'initiation.

C'est pourquoi Titus Burckhardt a pu parler, à propos des centres initiatiques, d'influences spirituelles « dont l'action, si elle n'est pas toujours apparente, dépasse pourtant incommensurablement tout ce qui est au pouvoir de l'homme ». Passons maintenant au plan de la réalité et de l'histoire. Nous

avons engagé un débat amical avec Burckhardt au sujet, tout d'abord, de l'existence et de l'état des organisations initiatiques aujourd'hui. Non que nous affirmions qu'elles n'existent plus, mais seulement qu'elles sont devenues toujours plus rares et inaccessibles (étant admis qu'il s'agit d'organisations initiatiques *authentiques*, non de certains groupes qui prétendent l'être). On a l'impression d'un « retrait » progressif de ces organisations, et donc des forces qui se manifestaient à travers elles. Du reste, si l'on en croit certaines traditions dignes de foi, ce phénomène n'aurait rien de nouveau. II nous suffira de mentionner les textes qui disent que la quête du Graal, certes, fut couronnée de succès, mais que les chevaliers du Graal, sur un ordre divin, auraient quitté l'Occident et seraient partis, avec le mystique et magique objet qui ne devait plus rester « parmi les populations pécheresses », dans une contrée mystérieuse, identifiée parfois au royaume du « Prêtre Jean ». Le château du Graal, Montsalvat, y aurait été transféré lui aussi par des voies surnaturelles. Bien entendu, il ne faut pas perdre de vue la dimension symbolique de ces récits.
Une autre tradition, plus récente, concerne les Rose-Croix. Après avoir suscité de nombreuses rumeurs, notamment par leurs Manifestes dans lesquels ils faisaient savoir leur « présence visible et invisible » et par leurs projets de restauration d'un ordre supérieur dans le monde, ils se seraient eux aussi « retirés », au début du XVIIIe siècle pour être précis, ce qui explique d'ailleurs que les groupes qui se qualifièrent par la suite de « Rose-Croix » manquaient en fait de toute filiation régulière, de toute continuité traditionnelle.
On pourrait ajouter à cela une donnée islamique propre au courant initiatique ismaélien, plus précisément au courant de l'ismaélisme dit « duodécimain ». L'Imâm, le chef suprême de l'Ordre, manifestation d'un pouvoir d'en haut et initiateur par excellence, s'est « occulté ». On attend qu'il réapparaisse, mais l'époque actuelle serait celle de son « absence ».
A notre avis, tout cela ne veut pourtant pas dire qu'il n'y a plus de centres initiatiques au sens strict du terme, II est certain qu'il en existe encore, bien que l'Occident ne soit guère concerné ici et bien qu'il faille, dans ce domaine, se tourner vers le monde musulman et l'Orient. Cela étant, le problème qu'il faut poser est le suivant : si, comme l'affirme Burckhardt, on peut attribuer aux influences spirituelles dont ces centres sont par définition les dépositaires, en dehors de leur usage initiatique, la possibilité d'une action extérieure qui, « si elle n'est pas toujours apparente, dépasse pourtant incommensurablement tout ce qui est au pouvoir de l'homme », comment faut-il alors concevoir les

rapports entre ces centres encore vivants (existant vraiment, pas à l'état de simples survivances) et le cours de l'histoire des derniers temps ?
Du point de vue traditionnel, le cours de l'histoire est généralement interprété comme une involution et une dissolution. Or, face aux forces qui agissent en ce sens, quelle est la position des centres initiatiques ? S'ils disposent toujours des influences dont on a parlé, on est donc amené à penser qu'ils ont reçu en quelque sorte l'ordre de ne pas les employer, de ne pas entraver le processus d'involution ; ou bien on est obligé de croire que le processus général de « solidification » a rendu le milieu humain imperméable au supra-sensible, a provoqué une espèce de fracture qui relativise désormais toute action provenant du domaine initiatique, dès lors que celui-ci n'est pas entendu au sens purement spirituel et intérieur.
II est bon de mettre de côté les cas où, historiquement, on a simplement récolté les fruits qu'on avait semés. Une liberté fondamentale a été laissée aux hommes. S'ils s'en sont servi pour leur propre malheur, la responsabilité leur est imputable et il n'y a pas de raison d'intervenir. Ce point de vue est applicable à l'Occident, qui a emprunté depuis longtemps la route de l'anti-Tradition et qui se retrouve maintenant, après un enchaînement de causes et d'effets parfois bien visible, parfois insaisissable pour le regard superficiel, dans un état ressemblant à celui du *kali-yuga*, l'« âge sombre » annoncé par d'anciennes traditions.
Mais on ne peut pas en dire autant dans d'autres cas. II y a des civilisations qui n'ont pas suivi la même voie, qui n'ont pas fait les mêmes choix erronés, mais qui, subissant des influences extérieures, auraient dû être défendues. Or, cela, semble-t-il, ne s'est pas vérifié. Par exemple, il est certain qu'existent en Islam des organisations initiatiques (celles des soufis), mais leur présence n'a pas du tout empêché l'« évolution » des pays musulmans dans une direction anti-traditionnelle, progressiste et moderniste, avec toutes les conséquences inévitables de ce phénomène.
Sans doute est-ce le Tibet qui présente le cas le plus probant. Ce pays n'était pas du tout occidentalisé. II avait gardé intactes ses structures traditionnelles et était considéré comme le pays par excellence où avaient existé des individus et des groupes possédant des pouvoirs supra-sensibles et divins. Cela ne l'a pas empêché d'être envahi, profané et dévasté par les hordes communistes chinoises, ce qui a mis fin aussi au « mythe » du Tibet, mythe qui avait exercé une telle fascination sur les milieux spiritualistes occidentaux. En principe pourtant, les conditions étaient remplies pour l'emploi éventuel et concret de

possibilités attribuées à des influences supérieures aux plans humain et matériel.
Précisons sans tarder que nous ne pensons pas à des barrières de protection invisibles et magiques qui auraient arrêté les envahisseurs du Tibet. II suffit de se référer à quelque chose de beaucoup moins spectaculaire. Les recherches métapsychiques modernes, menées sous un contrôle rigoureux, ont permis d'établir la réalité des « phénomènes paranormaux », c'est-à-dire la possibilité de déplacer, de faire se mouvoir ou de soulever à distance des objets sans qu'on puisse fournir une explication « scientifique » de ces phénomènes. Mais, en raison du champ d'expérience auquel se consacre presque exclusivement la recherche métapsychique, il s'agit de processus spontanés et éphémères, souvent médiumniques, qu'il est impossible de produire à volonté. II n'en reste pas moins vrai qu'un agent psychique peut provoquer des phénomènes - soulever un objet pesant par exemple - qui supposent une force incontestablement supérieure à celle réclamée pour provoquer disons une lésion cérébrale mortelle. La bilocation, la projection de sa propre image dans un endroit lointain, est elle aussi un phénomène bien établi (il semble d'ailleurs que le Père Pio da Petralcina avait ce pouvoir).
Or, l'existence de phénomènes semblables au Tibet a été soulignée par des voyageurs et des observateurs dignes de foi, à commencer par A. David-Neel(1). Ces phénomènes, dans le cas du Tibet, n'avaient pas un caractère médiumnique et inconscient, ils étaient maîtrisés consciemment et volontairement, rendus possibles par des disciplines et des initiations.
Il aurait suffi de pouvoirs de ce genre pour provoquer par exemple une lésion cérébrale chez Mao Tse-toung au moment où le premier détachement communiste franchit la frontière tibétaine. Ou bien on aurait pu employer le pouvoir de projection pour provoquer une apparition menaçante devant le chef communiste chinois.
Pour ceux qui se font des centres initiatiques une idée analogue à celle dont parlait Burckhardt et qui estiment que ces centres existent encore, tout cela ne devrait pas apparaître comme imagination délirante. Les traditions tibétaines ne parlent-elles pas du fameux Milarepa, qui durant la première période de sa vie, avant de se tourner vers la Grande Libération, était un bandit se consacrant à la magie noire et qui massacra ses ennemis par des moyens magiques ?
Mais on a assisté à la fin du Tibet, sans même pouvoir faire intervenir dans ce cas, comme pour l'Occident, l'idée d'une sorte de Némésis. Un livre récent, traduit en italien et paru aux éditions Borla, raconte l'odyssée des lamas qui n'ont su que s'enfuir pour sauver leur vie, tandis qu'on massacrait dans tout le

pays, qu'on traquait tout ce qui relevait du sacré, qu'en entamait l'« en-doctrinement » communiste et athée de la population. Seuls quelques partisans tibétains réfugiés dans des zones inaccessibles ont résisté en organisant une guérilla. Inutile de dire ce qu'aurait pu signifier une défense occulte comme celle à laquelle nous avons fait allusion. Elle aurait rendu banales et ternes toutes les explorations spatiales dont le monde occidental moderne est si fier.

Ainsi donc, le problème que nous avons posé subsiste, sans qu'il soit possible, semble-t-il, de le résoudre. La seule explication satisfaisante serait donc, répétons-le, une sorte de fracture, une certaine partie de la réalité, donc aussi de l'histoire, étant laissée à elle-même, devenant autonome et imperméable aux influences supérieures. On pourrait se référer également à la doctrine des cycles, à ce qui est propre à la fin d'un cycle. Mais, pour en revenir au cas en question, il n'y aurait plus guère de place, alors, pour des valeurs de caractère moral. II faudrait admettre un processus global dans lequel même ceux qui ne l'ont pas alimenté sont impliqués, et évoquer une espèce de mot d'ordre transmis aux centres initiatiques pour qu'ils laissent les destins s'accomplir.

II s'agit là de considérations qui pourraient mener assez loin, à l'idée d'une direction impénétrable du monde et, sur un autre plan, au rapport entre nécessité et liberté ; s'il n'y avait vraiment aucune autre perspective, la nécessité pourrait être rapportée au seul domaine factuel de l'existence, la liberté aux attitudes qu'on peut adopter devant les faits, attitudes qui, en principe, ne sont pas déterminées. Dans ce cadre, il faudrait notamment souligner le rôle que peuvent jouer certaines expériences, même négatives et dramatiques, lorsqu'elles sont vécues comme des épreuves. On voit que ce sont là des problèmes assez vastes et complexes, auxquels s'est d'ailleurs attaquée la théologie de l'histoire[(2)]. Nous n'y avons fait allusion que parce qu'ils appartiennent au plan d'ensemble où peut rentrer le sujet que nous avons traité.

(1) La véracité et le sérieux des témoignages d'A. David-Neel devraient en fait être mis en doute si l'on en croit les révélations faites par celle qui fut sa secrétaire dans un ouvrage paru il y a une dizaine d'années et qui a dû déranger un certain nombre de gens puisqu'il fut rapidement retiré de la vente par l'éditeur (cf. J. Denys, *Alexandra David-Neel* ou une supercherie dévoilée, La Pensée Universelle, Paris) (N.D.T.).

(2) Celle d'inspiration catholique n'a pas la tâche facile devant des cas comme, par exemple, celui de l'« Invincible Armada » espagnole ; organisée contre les hérétiques, elle leva l'ancre après avoir reçu les consécrations les plus solennelles, mais fut détruite, avant même de combattre, par les « forces de la nature », par la tempête.

CHAPITRE XVIII

SUR LA MÉTAPHYSIQUE DU SEXE ET SUR L'« UN »

En règle générale nous ne pensons pas que les discussions puissent avoir un sens et présenter un intérêt quelconque lorsqu'elles ne visent pas essentiellement à clarifier des prémisses communes. Si un écrivain est capable de reconnaître les présupposés ultimes de sa propre pensée (plus ou moins liés à une « équation personnelle ») et découvre qu'ils sont foncièrement différents de ceux d'un autre écrivain, la seule chose qu'il ait à faire, c'est de suivre sa propre voie sans chercher à pénétrer dans un monde intellectuel qui lui est étranger. Cela, malheureusement, est rarement le cas parce qu'on oublie de faire l'auto-analyse préliminaire ; on ne se limite pas à une critique *immanente* des thèses d'un autre auteur (chose sans nul doute féconde et qu'on peut approuver), on se laisse aller également à des polémiques hors de propos : hors de propos en raison précisément de l'hétérogénéité des conceptions de base. Cela prouve, au fond, qu'on est alors poussé par des motivations infra-rationnelles.
Nous n'avions donc pas l'intention de parler d'un livre intitulé : *Io sono te - sesso e oblazione (Je suis toi - sexe et oblation)* et dont l'auteur est Giulio Cogni. Mais celui-ci a cru bon d'inclure dans son livre un essai sur un de nos ouvrages, *Métaphysique du sexe.* En soi, cela n'a guère d'importance, mais a fourni à Cogni l'occasion d'introduire de graves confusions et déformations dans un domaine qui dépasse nettement le cadre des idées que nous avons pu exposer dans tel ou tel ouvrage. D'où la nécessité d'une mise au point, en dehors de toute polémique, et qui est destinée à éclairer certaines idées pouvant intéresser le lecteur.
Les thèses de *Io sono te* reprennent, pour l'essentiel, celles que Cogni avait déjà exposées dans un autre l'ivre, *Saggio sull'amore* (*Essai sur l'amour*), paru en 1953. A l'époque, quelqu'un avait dit de manière salace que Cogni, alors gentilien[(1)] jusqu'au bout des ongles, avait traduit la théorie de Gentile de l'« esprit comme acte pur » en une plus savoureuse « théorie de l'esprit comme acte impur », dans la mesure où il interprétait l'union sexuelle comme une forme concrète typique de l'identification du « sujet » avec l'« objet », identification postulée par l' « actualisme » de Gentile. En outre, Cogni formulait une théorie « phagique » ou anthropophagique : aimer, ce serait se

manger, se dévorer. On retrouve cette thèse dans son nouveau livre : « les équations faim-sexe, faim-amour » y sont posées. Précédemment, pour Cogni, la situation s'était présentée sous une forme plutôt masochiste : l'homme est « mangé » par la femme dans laquelle il sombre et se perd en tant qu'individualité. Dans l'ouvrage dont nous nous occupons, l'« anthropophagie érotique » semble être conçue comme réciproque, bien que le résultat soit difficile à imaginer car on pourrait dire avec ironie qu'à la fin il ne resterait des amants que deux bouches, chacun ayant été entièrement englouti et consommé par l'autre.
Si tout s'arrêtait là, avec la « phagie », on pourrait dire que Cogni s'est seulement inspiré des aspects les plus grossiers de la sexualité : la « faim » des corps, le simple désir avide. Mais il passe immédiatement à des idées qui sont totalement opposées à ce que des analogies comme le fait de « manger » et la faim peuvent suggérer. Cogni, en effet, revient constamment sur le « don », sur l'« oblation sacrificielle », l'abandon de soi qui surviendrait dans l'érotisme et l'union sexuelle. Le plaisir charnel serait « renoncement complet de soi pour devenir l'autre » (p. 16).
L'auteur en arrive carrément à une sorte de mystique : l'« acte sexuel est humble désir d'anéantissement et sacrifice de soi à la vie universelle qu'on découvre dans le corps de l'aimée » (p. 111). « L'amour est " phagique " car ce n'est que par le don du corps, en dévorant et en se faisant dévorer, qu'on actualise le symbole le plus puissant de l'Unité : on efface toute séparation individuelle artificielle » (pp. 9-101. Le but ultime, c'est « l'immersion dans l'Un cosmique sans second » (*ibid*). Tout cela nous semble pure divagation, avec même une légère tendance paranoïaque.
Tout d'abord, pour illustrer l'incohérence entre les points de vue, il faut souligner que dans la « faim » et la « phagie » présentées comme les clés ouvrant le mystère du sexe, il n'y arien de cette orientation « sacrificielle », de cet abandon de soi, de cette « douce » identification (« doux » est un terme qui revient très souvent chez Cogni, même en rapport avec des situations sado-masochistes ; on pourrait dire, méchamment, qu'il a une prédilection marquée, comme les femmes en général, pour les produits de l'industrie pâtissière, et non l'attirance essentiellement virile pour les mets forts et pimentés). Dans la faim, en effet, ce qui agit, c'est le besoin d'un être affecté d'une privation, qui en mangeant ne vise qu'à la satiété et à sa propre conservation : exactement l'opposé de l'abandon et du sacrifice de soi. Qui plus est, si la faim est absolue, dévorante, elle n'a rien de « doux ». Et puisque Cogni tombe pratiquement dans une mystique de l'anthropophagie au sens propre, nous dirons qu'il ignore

que dans ce domaine la situation est généralement identique à la faim « normale » : il est solidement établi que si le sauvage se nourrit de la chair d'autrui, il ne le fait pas pour parvenir à une « douce » identification, mais uniquement, chose plutôt sombre, parce qu'il croit absorber ainsi les forces d'autrui, à son seul avantage. Quant à la consommation de la chair de victimes sacrificielles, c'est une plaisanterie de dire qu'agit en elle la tendance à s'immerger dans l'Un cosmique ; en règle générale, tout se ramène à des participations « totémiques » (la victime incarne le totem), donc à un plan très limité qui relève de la sorcellerie et du démonisme, souvent inséparables du totémisme. On voit par conséquent que la thèse de Cogni, appliquée au sexe, repose sur des bases très fragiles et inconsistantes. Le symbole de l'eucharistie lui-même, si l'on ne tient pas à le contaminer totalement en lui attribuant des origines très suspectes, se réduit à une simple allégorie.

Par ailleurs, en ce qui nous concerne, l'intention fondamentale de *Métaphysique du sexe* a été de mettre en lumière l'existence d'une possible dimension transcendante du sexe ; ce sens « transcendantal » (dans l'acception kantienne du terme) de l'*eros*, nous en avons cherché la cause dans une impulsion obscure et inconsciente à retrouver une totalité originelle, et c'est pourquoi nous nous sommes référé à la formulation mythique la plus connue en Occident, la théorie platonicienne de l'androgyne. Nous avons en outre souligné que dans l'expérience érotique et sexuelle, des phénomènes de « transcendance », de suspension momentanée et brutale des conditionnements communs de la conscience individuelle, peuvent intervenir. Et nous avons rappelé que ceci a été le point de départ de pratiques propres à certains milieux, orientaux surtout, qui ont utilisé la sexualité à des fins d'évocation, initiatiques ou magiques. Mais tout cela est très éloigné des divagations mysticophagiques de Cogni et toute confusion entre les deux domaines serait regrettable.

Pour commencer, disons qu'il ne faut pas généraliser en attribuant des contenus « transcendantaux » à ce qui arrive dans presque toutes les unions sexuelles des êtres humains. Ce qui est valable sur le plan métaphysique (ou « transcendant ») ne l'est pas sur le plan phénoménologique. Une étude phénoménologique de la sexualité fait place nette des lubies idéalisantes et plus ou moins mystiques, du « très doux » sacrifice et du dépassement sacrificiel de soi dans la chair de l'autre, dont Cogni parle sans arrêt. Concrètement parlant, pour la grande majorité des cas, chaque partenaire ne cherche dans l'étreinte sexuelle que son *propre* plaisir, l'autre ne servant que de moyen, si bien que la situation ressemble beaucoup, *sit venia verbis*, à une

« masturbation à deux ». Donc, aucun dépassement de la barrière individuelle. En second lieu, sur le plan existentiel, souvent, et aujourd'hui plus que jamais, le sexe ne procure à l'individu qu'une confirmation de soi, satisfait simplement un besoin de se « faire valoir » (*Geltungstrieb*, aurait dit Adler), fournit un succédané trouble et illusoire à une vie qui n'a plus vraiment de sens : donc, de nouveau, aucune sortie du cercle fermé de l'individu. Enfin, comme nous l'avons dit et comme nous l'avons aussi souligné dans notre livre, s'il est vrai que dans l'expérience sexuelle profane des phénomènes sporadiques de « transcendance » peuvent parfois avoir lieu, il est tout aussi vrai qu'habituellement ils ne sont pas *vécus* comme tels ; ils se réalisent sous des formes brutales au moment de l'orgasme, formes qui provoquent chez la plupart des individus une « solution de continuité » de la conscience, d'où ils ressortent comme vidés, au lieu d'avoir fait « l'expérience fulgurante de l'Un ». Cette expérience arrive donc rarement dans l'amour profane, qu'il soit charnel ou romantique ; elle relève surtout de l'emploi magique ou initiatique du sexe, emploi qui exige entre autres choses un contrôle particulier de l'étreinte sexuelle et au sujet duquel une chose est sûre : des états intenses provoqués par une ivresse spéciale et destructrice (dans un sens quasiment « ontologique », et non « moral »), sont connus, la « phagie », l'abandon à l'autre, le sacrifice de soi et toutes les minauderies « douceâtres » et panthéistes si chères à Cogni étant exclues. Et les textes traditionnels ont toujours insisté sur le caractère *dangereux* de ces pratiques, qui n'ont rien d'idyllique, de romantique et d'idéalisant.

La relation, attestée sous de multiples formes, entre l'*eros* et la mort, a été saisie par Cogni lui aussi, mais il ne l'a pas comprise correctement. II est significatif que les rites orgiaques secrets de l'hindouisme, dont le but était l'expérience transcendante du sexe dont nous avons parlé, étaient célébrés en l'honneur de déesses comme Durgâ et Kâlî, dont on mettait en relief l'aspect destructeur, et non l'aspect maternel. Sechmet, déesse égyptienne de l'amour, est aussi la déesse de la destruction et de la guerre (sa tête de lionne renvoie à une bête dont les manières ne sont pas particulièrement « douces »). On pourrait en dire autant des déesses méditerranéennes de l'Antiquité, à commencer par Ishtar, déesse de l'orgie.

Un autre point est également développé dans notre ouvrage. Nous avons insisté sur le fondement « magnétique » de tout *eros* et de toute expérience sexuelle intense. Les pratiques de l'*eros* initiatique reposent justement sur le renforcement de ce magnétisme. Celui-ci est dû à une polarité, celle du masculin et du féminin comme principes ontologiques, que les textes ont

toujours reconnue. Or, Cogni affirme que la polarité n'est pas une condition essentielle de l'*eros*, il estime qu'elle ne concerne que le plan naturel, comme dans le cas des phénomènes électriques par exemple. Ceci veut dire qu'il n'a pas du tout tenu compte de la documentation que nous avons recueillie, en puisant aux sources culturelles les plus variées, sur la « dyade métaphysique », à laquelle nous avons consacré tout un chapitre, et ce parce qu'elle contredit son panthéisme confus.

Sans nous arrêter à ce domaine, un peu trop spécialisé peut-être, indiquons plutôt quel est le cadre de l'érotologie proposée par Cogni. Celui-ci a alimenté sa théorie sur l'*eros* comme identification panthéiste de références empruntées à l'Inde et au Vedânta. Il apparaît clairement que Cogni n'a vu de l'Inde que les aspects qui lui plaisent, en raison de son tempérament : l'Inde qui serait plongée dans « le rêve de l'Un », « la douce chaleur qui comprend tout et qui justifie tout, souverainement tolérante, aimante et disponible du peuple et des terres de l'Inde » (p. 141). En somme, l'Inde authentique serait l'Inde « maternelle », *Mother India*, découverte par quelques Américains humanitaires qui écrivaient, faute de pouvoir encore s'occuper autrement, l'Inde du gandhisme, de la non-violence, l'atmosphère supposée d'« amoureuse égalité » en raison du sens de l'Un qui transcende toute différence illusoire. Mais cette image est unilatérale pour une part, absurde pour l'autre : Cogni semble tout d'abord ne voir que de très loin un petit défaut présent dans la « douce tolérance » : les massacres, récemment encore, entre habitants hindouistes et habitants musulmans de l'Inde, et l'assassinat de Gandhi comme autre épisode réjouissant. II ignore ensuite que le régime hindou des castes a affirmé pendant des millénaires et sous la forme la plus intransigeante qui soit, le principe de la différence de nature entre les hommes. A l'Inde soi-disant pleine d'amour, d'abandon et de rémission s'oppose l'Inde des grandes épopées et d'un texte traditionnel, la *BhagavadGîtâ*, aussi connu là-bas que la Bible peut l'être en Occident. Ce texte a attribué à la forme suprême de manifestation du divin un caractère dévastateur, destructeur par sa transcendance, fournissant ainsi une justification spirituelle et métaphysique au devoir du guerrier, qui doit combattre et tuer, sans même épargner amis et parents si ceux-ci se retrouvent dans le camp ennemi. Et tout le monde sait que la Trimûrti hindouiste, beaucoup plus proche des habitants de l'Inde que les abstractions de la spéculation vedântine, voit en Çiva une fonction divine qui a en propre la destruction.

Mais insister ne servirait pas à grand-chose, Cogni étant visiblement affecté d'interdits spirituels qui l'empêchent de découvrir ce qui ne va pas dans le sens

de ses préférences. Le bouddhisme, par exemple, ne l'intéresse que sous ses formes exotériques tardives et populaires, religieuses en somme, avec l'« amour pour toutes les créatures », Amithaba dieu de l'amour, etc., par opposition aux sévères techniques ascétiques individuelles de la doctrine bouddhique de l'« Éveil », doctrine exposée dans les textes originels du Canon pâli, auxquels nous nous sommes référé pour écrire un livre que Cogni prétend pourtant connaître(3). II résulte entre autres choses du Canon bouddhique que si l'amour et la compassion servent de moyens dans les stades préliminaires, ils sont abandonnés dans la succession des quatre phases de la haute contemplation, les *dhyâna*, qui culminent dans un état d'impassibilité, d'imperturbabilité souveraines et désincarnées. État qui relève plus, que cela plaise ou non à Cogni, de la qualité « olympienne » que d'un humanitarisme mou.
De fait, notre auteur ne séjourne pas sur les cimes mais dans les basses plaines de l'indianité. II est vrai que la dévotion au sens courant a joué un rôle en Inde, mais dans les couches inférieures de la population, qui ne sont pas sans relation avec un substrat pré-indo-européen. Elle ne s'est dotée d'un système philosophique qu'à une période relativement récente, avec Râmanûja. Avant, il y avait eu une « voie de la dévotion » (*bhakti-mârga*) et de l'amour, mais elle n'était pas au premier plan, la dignité de « voie royale » spirituelle, *rajah-mârga*, étant attribuée à la « voie de la connaissance », *jñâna-mârga* ou *jnâna-yoga*.
Ce caractère a été accordé essentiellement au Vedânta, une doctrine qui enthousiasme Cogni, mais dont il ne voit que la théorie de l'Identité absolue, de la non-dualité, de l'Un-Tout, du « Cela, tu l'es », théorie qui lui sert de base pour ses idées sur l'*eros* qui embrasse et réunit tout.
Or, il faut dire tout d'abord que le Vedânta interprété de manière primitivement panthéiste n'épuise pas du tout l'univers spirituel hindou. On peut remarquer qu'aux origines il n'y a pas de monisme radical, car les Vedas nous présentent un panthéon assez riche et varié. En second lieu, l'Inde a connu de grands systèmes spéculatifs, comme le Sâmkhya par exemple, où l'on insiste plutôt sur une dualité primordiale, celle du Purusha et de la Prakriti, et comme le tantrisme métaphysique, qui a attaqué le Vedânta et sa doctrine de l'« illusion » (l'univers est *mâyâ*), et qui a formulé, dans le cadre de l'école du Cachemire, une doctrine cosmologique très élaborée.
Nous ne nous arrêterons pas sur ces données factuelles de l'indianité. L'essentiel, c'est de relever que Cogni prend l'Un métaphysique pour l'Un panthéiste, pour l'Un qui, selon l'expression de Hegel au sujet de la «

philosophie de l'identité » de l'avant-dernier Schelling, ressemble à « la nuit où toutes les vaches sont noires ». II ne s'agit pas de l'Un qui surplombe un ensemble bien articulé de différences (un *kosmos*, au sens hellénique), mais d'une unité « naturaliste » confuse qui fait plutôt penser à la « Vie ». Telles sont les limites de l'horizon spirituel de Cogni.

Cette mésinterprétation engendre des confusions bien plus graves dans le domaine pratique. Cogni ne se rend pas compte du tout qu'il existe une « auto-transcendance ascendante », positive, et une « auto-transcendance descendante », dissolvante et régressive pour la vraie personnalité. Au Moi s'offrent donc plusieurs « ouvertures » possibles, vers le haut comme vers le bas, ce qui revient à dire vers la « nature », l'inconscient, le fond informel de la vie. Seules les ouvertures vers le haut correspondent à l'ascèse, à l'initiation, au yoga authentique. La sagesse du monde antique avait déjà distingué et opposé les « eaux supérieures » et les « eaux inférieures » : les unes sont limpides, les autres intoxiquent et dissolvent, et cette doctrine fondamentale, qui fut aussi reprise par certains penseurs de la Renaissance, a été opportunément rappelée par René Guénon, un des rares contemporains vraiment qualifiés dans ce domaine, pour mettre en garde contre le danger et les déviations d'un certain « spiritualisme ».

Pour en revenir à l'*eros*, Cogni a signalé, en passant, le caractère ambivalent que l'expérience sexuelle présente du point de vue spirituel. Si l'on a pu voir dans la femme un danger, si l'on put dire en latin *foemina mors animae* au point de recommander la continence, cela ne tenait pas à une attitude moraliste, à la « haine théologique du sexe » dont a parlé V. Pareto et à la « sexophobie » sur laquelle L. De Marchi insiste. On pensait en fait à une autre possibilité : lorsque l'expérience sexuelle ne concernait pas les hommes communs, qui ont besoin d'une morale et d'être tenus, mais ceux qui aspiraient au surnaturel, elle pouvait mener dans la direction négative d'une « auto-transcendance descendante ». Et si nous considérons comment la jeune génération utilise généralement le sexe, nous voyons un reflet de cette possibilité sur un plan on ne peut plus profane : il n'est pas question de « doux » sacrifice de soi, d'« oblation charnelle » qui rachète et mène à l'Un, mais d'étreintes vécues de façon analogue à l'usage des drogues (précisons : l'usage actuel, généralisé et profane, des drogues) pour tirer de sensations exaspérées liées à l'orgasme une confirmation illusoire de sa propre existence (ce qui est l'exact opposé de la direction vers le haut).

Lorsque l'Un est « la nuit où toutes les vaches sont noires », toute différence est contestée et rabaissée, et la promiscuité à l'enseigne de cet Un devient la norme, même sous les formes les plus répugnantes pour toute personne bien née. A cet égard, Cogni est explicite et il faut reconnaître qu'il a au moins le courage de la cohérence. Il affirme par exemple que « toute doctrine partant, du point de vue absolu et non relatif, de l'infériorité ou de la supériorité hiérarchique, est fausse à la base, si l'on admet que l'Un est tout et le Brahman ». Soulignons que ces affirmations (p. 156) concernent les différences entre les espèces, entre les hommes et les espèces animales par exemple. Ne parlons même pas de ce qui se rapporte au domaine humain. Cogni ne verra donc aucun mal si, pour la plus grande gloire de l'Un védântin, une jeune fille nordique couche avec un Zoulou ou avec un aborigène australien dont le niveau morphologique et mental correspond à peu près à l'âge de pierre. Cogni est à coup sûr un égalitariste à outrance, un « intégrationniste » fanatique, il apprécie sans doute l'« unisexe », le « troisième sexe » et ainsi de suite. II s'est d'ailleurs empressé de faire acte de contrition, se mettant au goût du jour, à l'égard de ses « erreurs passées », car il avait été raciste à l'époque fasciste, mais d'un « racisme » il est vrai déjà suspect à nos yeux[(4)]. C'est pourtant dans le domaine charnel que le comble est atteint. Parmi les formes encore plus audacieuses d'identification, « phagique » ou non, à l'Un, Cogni en effet n'admet pas seulement l'homosexualité et la pédérastie, mais aussi les rapports sexuels avec les animaux, la sodomie avec la femme, etc. Sa théorie explique pourquoi « tant de gens sont si attirés par des rapports communément jugés contre nature ». « Ce n'est qu'en acceptant par principe les zones ordinairement les plus répugnantes de l'autre [pour un usage sexuel] qu'on est sûr d'avoir atteint l'identité absolue » (p. 134). Plus rien n'empêche donc Cogni, nous semble-t-il, d'exalter la coprophagie (manger les excréments, comme variété de l'érotisme) et de sanctifier les ébats écoeurants, où la coprophagie figure abondamment, parmi d'autres horreurs, sur le plan érotique, qui sont décrits dans *Les cent vingt journées de Sodome* du marquis de Sade.

Naturellement, en dénonçant de telles aberrations, nous ne faisons appel à aucun moralisme conformiste, mais à ce qui est normal, au sens supérieur et non social du terme. Par exemple, la pédérastie peut au mieux être tolérée dans le cas d'individus qui ont une constitution spéciale, qui sont imparfaitement sexués, mais doit être taxée de vice, de déviation et de perversion dans tous les autres cas. Dans ces cas, comme pour toutes les autres formes de psychopathologie sexuelle, les conditions objectives réclamées par

une métaphysique du sexe pour d'éventuelles expériences d'une intensité « libératrice », manquent totalement. Mais il n'y a aucune raison de penser que Cogni puisse comprendre quoi que ce soit dans ce domaine.
Pour finir, nous soulignerons une autre déviation, solidaire chez Cogni du pansexualisme et du panthéisme. Son point de référence n'étant pas la réalité métaphysique mais le fond informel de la « Vie » aux frontières de l'inconscient et du subconscient, il est logique que Cogni, dans ses écrits les plus récents, marque ouvertement sa sympathie pour la psychanalyse et la « métapsychique ». II en arrive même à dire que la « parapsychologie » « reste encore le grand espoir de l'avenir » (sic, p. 124). II se présente en duo, sans oublier, cela va de soi, les encensements réciproques, avec Emilio Servadio, qui lui aurait « ouvert la voie », « connaissant àfond l'Inde et toutes sortes de pensées initiatiques et de profondeurs psychiques ». Tout cela ne prête qu'à sourire. Si Servadio eut jamais quelques connaissances dans le domaine authentique de l'initiation et de la sagesse, ce fut avant la guerre, lorsqu'il s'intéressait vivement aux publications du « Groupe d'Ur », que nous dirigions à l'époque. Après la guerre, avec une belle avancée d'écrevisse, Servadio a plus ou moins oublié ce qu'il avait appris et s'est plongé dans la psychanalyse, qu'il a d'ailleurs pratiquée sur un plan professionnel et lucratif, cherchant à s'introduire partout dans le monde de l'édition, associant à la psychanalyse la « parapsychologie » censée remplacer le savoir initiatique et les traditions sapientielles, et se consacrant donc à sonder non les « profondeurs psychiques » mais plutôt les « bas-fonds du psychisme ». L'intérêt de Cogni pour la psychanalyse et la métapsychique s'explique facilement puisque l'Un, tel qu'il le conçoit, se rapporte à l'« inconscient profond qui est un dans tout l'univers ». Un inconscient qui permet donc d'enquêter sur les phénomènes télépathiques et métapsychiques en général (p. 109), tout en étant par ailleurs le domaine propre de la psychanalyse. De fait, dans ces nouvelles disciplines, l'« inconscient » est une sorte de sac qui renferme tout ce qu'on veut. On ne songe même pas à une distinction aussi élémentaire et fondamentale que celle entre subconscient (ou inconscient) et surconscient, d'une part pour la bonne et simple raison que les psychanalystes et les métapsychistes n'ont aucune idée du surconscient, de l'autre parce qu'il est assez évident que celui-ci échappe à leur champ d'investigation. Ce qui explique des assimilations aberrantes, comme celles de C.-G. Jung, qui identifie les images perçues par des psychopathes ou par un onirisme visionnaire aux symboles et aux structures mythiques du domaine initiatique et religieux, le tout se ramenant aux apparitions d'« archétypes » de l'« inconscient collectif ». II est clair que, la

psychanalyse et son trouble univers mis à part, toute la « parapsychologie » moderne ne recueille que les résidus les plus dégradés de l'extranormal et ne sait rien de ce qui est vraiment spirituel. II s'agit seulement de « bas-fonds », qui ne peuvent impressionner que l'ignorant[5]. Mais après ce que nous avons dit, on comprendra sans peine l'intérêt de Cogni pour toutes ces choses : on a les affinités électives qu'on peut. C'est donc à ce niveau que se situe ce qu'il a appelé le « grand espoir de l'avenir » . Encore un signe des temps.

En conclusion, nous dirons que les présentes considérations ont montré que la mentalité, l'équation personnelle, les affinités électives, les références théoriques de Cogni n'ont rien à voir avec un monde spirituel dont nous ne prétendons aucunement qu'il nous soit personnel. Dans des cas de ce genre, ainsi que nous l'avons souligné au début, les discussions n'ont guère de sens. Par conséquent, dans les pages qui précèdent, nous n'avons pas tant voulu « polémiquer » que saisir l'occasion de préciser certaines données d'une importance indéniable à l'intention des lecteurs qui s'intéresseraient aux domaines qui ont été traités.

(1) Cet adjectif désigne les partisans de la philosophie de Giovanni Gentile (1875-1944) : ancien disciple du philosophe libéral Benedetto Croce et continuateur de Hegel, Gentile fut le principal représentant de l'« actualisme idéaliste ». II se rallia au fascisme et devint ministre de l'Instruction Publique après la marche sur Rome (1922-1925). II mourut en avril 1944, assassiné par des partisans (N.D.T.).

(2) Pour sa part, Alain Daniélou, un homme qui a vécu très longtemps en Inde et qui a révélé au public européen de nombreux trésors de la musique traditionnelle indienne, écrit au sujet de la non-violence : « L'usage fait par le Mahatma Gandhi de la théorie de la non-violence comme arme politique n'a rien à voir avec la tradition hindoue. La non-violence est une technique de perfectionnement strictement individuelle. Elle ne peut servir à des fins politiques et ne peut avoir de place dans le gouvernement des États. Toute la *Bhagavad-Gitâ* est en fait une leçon donnée à Arjuna, qui voulait renoncer à la violence et manquer ainsi à son devoir de prince et de soldat. Gandhi a été en fait, grâce à ses théories sur la non-violence, l'instrument de massacres à une échelle presque sans précédent historique, qui ont précédé et suivi la division de l'Inde en Inde et Pakistan, qu'il avait acceptée » (*Les quatre sens de la vie et la structure sociale de l'Inde traditionnelle*, BuchetChastel, Paris, 1976, pp. 60-61) (N.D.T.).

(3) Cf. J. Evola, *La doctrine de l'Éveil*, Archè, Milano, 1976.

(4) Le cas de Cogni, passé d'un racisme biologique à un antiracisme tout aussi aberrant, est particulièrement significatif. II illustre bien une des tares de la mentalité moderne, qui ne sait affirmer ou nier les différences raciales qu'au niveau le plus bas, le plus extérieur : le niveau somatique. Dans son livre *Storia degli ebrei italieni sotto il fascismo* (*Histoire des*

Juifs italiens sous le fascisme, Torino, 1972), Renzo De Felice, le grand historien du fascisme, écrit sur les « mérites respectifs » de Cogni et d'Evola : « ... on est obligé de constater, pour les hommes de culture également (...) que, d'un certain point de vue, les plus dignes de respect parmi eux furent les racistes convaincus. Non, que cela soit bien clair, les Landra, les Cogni, les pâles et serviles vestales du racisme nazi, mais les Evola et les Acerbo, ceux qui, chacun ayant suivi sa propre route, surent la parcourir, par rapport à tous ceux qui choisirent celle du mensonge, de l'insulte (...), avec dignité et même avec sérieux (...) Evola, à son tour, repoussa encore plus fermement toute théorisation exclusivement biologique du racisme, au point d'attirer sur lui les attaques et le sarcasme des Landra et compagnie » (p. 385) (N.D.T.).

(5) Pour une critique des recherches métapsychiques et de la psychanalyse, cf. notre ouvrage Masques et visages du spiritualisme contemporain, Éd. de l'Homme, Montréal-Bruxelles, 1972.

CHAPITRE XIX

CE QU'EST LA « TRADITION »

II y a deux raisons pour lesquelles il est aujourd'hui nécessaire de préciser l'idée de Tradition dans son acception particulière. Celle-ci est soulignée par l'usage, devenu assez courant, qui veut qu'on emploie le mot Tradition avec une majuscule.

La première, c'est l'intérêt grandissant que cette idée de Tradition en tant que référence doctrinale a suscité et continue à susciter dans les milieux culturels et contestataires de droite, surtout parmi les jeunes.

La seconde raison tient au fait qu'on a assisté simultanément, après que certains eussent constaté l'intérêt de quelques milieux de droite, à différentes tentatives pour imposer une interprétation faussée et affaiblie de l'idée de Tradition. II s'agit de supplanter l'interprétation originelle et intégrale pour la remplacer par un contenu moins fort et plus accommodant, de façon à ce que rien ne vienne déranger les *routines*(1) d'une mentalité plus ou moins conformiste. En recourant à un mot français, on pourrait qualifier cette opération d'*escamotage*(1).

On a vu par exemple des personnes, attirées dans un premier temps par l'idée de Tradition, se replier vers un « traditionalisme catholique ». Au sujet du sens de ce repli, on pourra rappeler les termes assez révélateurs employés par un écrivain de ce courant, lors d'un entretien accordé à Gianfranco De Turris. Cet écrivain a reconnu qu'il s'était intéressé précédemment et positivement à l'idée traditionnelle, notamment à ses applications politiques, comme d'autres personnes de sa génération et des générations suivantes, mais qu'il s'en était éloigné plus tard, sentant que les choses ressemblaient à une « saine cure héliothérapeutique » : il fallait « ne plus s'exposer au soleil sous peine d'être brûlé ». Bien entendu, ce n'est là qu'une manière habile et élégante de dire qu'on ne supportait pas la force de certaines idées lorsqu'elles n'étaient pas présentées sous une forme mitigée : d'où le repli vers le « traditionalisme catholique ».

Autre cas, vraiment typique celui-là : la parution d'un livre, aux éditions Bompiani, qui s'intitule tout simplement : *Che cosa è la tradizione* (*Ce qu'est la tradition*)(2). Ce livre n'est pas un exposé systématique, mais un recueil d'essais dont certains n'ont pas grand-chose à voir avec le sujet que l'ouvrage est censé traiter ; en plus, on est de nouveau en présence d'un auteur qui four-

nit une interprétation déviée de la Tradition, tout en nourrissant visiblement des préoccupations religieuses et moralisantes. L'étalage de nombreuses citations sert plus ici à confondre les choses qu'à les éclairer, en raison précisément de l'absence d'un cadre systématique rigoureux. On sent bien que ce livre a été écrit en réaction à l'intérêt croissant suscité par l'idée de Tradition ; concrètement, il cherche en fart à contrecarrer cette idée. II y a ensuite quelque chose qui dort être signalé : l'auteur du livre en question, qui prétend aujourd'hui nous expliquer ce que serait la Tradition, ne pensait pas du tout à ces idées-là il y a encore quelques années seulement. On le voyait alors bras dessus, bras dessous avec Moravia et d'autres représentants d'une intelligentsia italienne plus ou moins gauchisante. Cet auteur fait semblant d'ignorer que l'idée intégrale de Tradition avait été formulée dès les années vingt par René Guénon et ceux qui le suivaient, puis le fut de nouveau dans notre ouvrage *Révolte contre le monde moderne*, paru en Italie en 1934, traduit en allemand l'année suivante, et dont la première partie a précisément pour titre « Le monde de la Tradition ». Comme à contrecoeur, l'auteur en question cite, à deux reprises seulement, la contribution du courant guénonien, et ignore systématiquement la nôtre. II dispose malheureusement d'un assez grand nombre de lecteurs, de sorte que sa présentation affaiblie de ce que serait la Tradition se révèle assez pernicieuse dans la pratique.
Cet auteur se perd dans les nuées théologico-scolastiques lorsqu'il dit que « la Tradition par excellence, à laquelle la majuscule convient pour des raisons d'exactitude et non par précaution rhétorique, est la transmission de la connaissance de l'objet suprême et maximum, la connaissance de l'être très parfait ». Cette définition vaut, au mieux, pour le domaine contemplatif et religieux ; sur ce plan-là seulement on peut affirmer que la Tradition « se concrétise dans une série de moyens : sacrements, symboles, rites, définitions discursives dont le but est de développer chez l'homme cette partie, ou faculté, ou puissance, ou encore vocation, laquelle met en contact avec le maximum d'être qu'il est permis à l'homme de connaître, en imposant au sommet de sa constitution corporelle ou psychique l'esprit ou intuition intellectuelle ». On admet bien la définition d'une hiérarchie « entre les êtres relatifs et historiques, fondée sur leur degré d'éloignement de l'idée de l'être pur », mais il est évident qu'on reste ici dans une sphère abstraite. Et cela est confirmé par le fait que l'auteur nourrit une sorte d'hostilité personnelle à l'égard des formes de la réalité politique, donc aussi pour tout ce qui est État, hiérarchie politique et *imperium*, conformément à certaines déviations spiritualistes et chrétiennes (cela apparaît clairement chez un autre auteur, le « traditionaliste » Leopold

Ziegler). En fait, la Tradition se manifeste avec toute sa puissance formatrice et animatrice dans le domaine de l'organisation politique et sociale précisément, à laquelle elle confère une légitimité et un sens supérieurs. Un exemple typique, qui s'est poursuivi jusqu'à l'époque moderne, nous a été offert par le Japon.

Nous n'aurons pas la prétention de dire ici ce qu'est la Tradition au sens intégral, et nous nous contenterons de quelques brefs aperçus.

On peut distinguer deux aspects de la Tradition, l'un se rapportant à une métaphysique de l'histoire et à une morphologie des civilisations, l'autre à une interprétation « ésotérique », selon leur dimension profonde, des différentes données traditionnelles.
On sait que le terme « tradition » vient du latin *tradere* = transmettre. Ce qui explique que ce mot n'ait pas un contenu univoque et soit aussi employé dans les domaines les plus variés et les plus profanes. Le « traditionalisme » peut être synonyme de conformisme, et Chesterton a dit à ce sujet que la tradition est « la démocratie des morts » : de même qu'en démocratie on se conforme à l'opinion de la majorité de nos contemporains, de même le traditionalisme conformiste suit l'opinion de la majorité de ceux qui vécurent avant nous. Rares sont sans doute ceux qui savent que le mot *Kabbalah* signifie, littéralement, « tradition », mais en rapport ici avec la transmission d'un enseignement métaphysique et avec l'interprétation « ésotérique » de la tradition. On se rapproche ainsi du contenu authentique de la Tradition.
En ce qui concerne le domaine historique, celle-ci se rapporte à ce qu'on pourrait appeler une *transcendance immanente*. II s'agit de l'idée, qui revient souvent, qu'une force d'en haut a agi dans telle ou telle civilisation, dans tel ou tel cycle historique, si bien que des valeurs spirituelles et supra-individuelles constituèrent l'axe et la référence suprême pour l'organisation globale de la société, la formation et la justification de toute réalité, de toute activité subordonnée et simplement humaine. Cette force est une *présence* qui se transmet, et la transmission, corroborée justement par le caractère anhistorique de cette force, représentait précisément la Tradition. Normalement, la Tradition entendue en ce sens est portée par ceux qui sont au sommet des diverses hiérarchies, ou par une élite ; sous ses formes originelles, les plus complètes, la Tradition ignore la séparation entre pouvoir temporel et autorité spirituelle, celle-ci étant même, en principe, le fondement et la légitimité du premier. On pourrait rappeler comme exemple caractéristique la conception

extrême-orientale du souverain comme « *troisième force entre Ciel et Terre* », conception qu'on retrouve dans la royauté nipponne dont la tradition s'était continuée, pratiquement inchangée, jusqu'à hier encore. Nous avons donné de nombreux exemples analogues, empruntés aussi au monde occidental, dans notre ouvrage mentionné plus haut, et nous avons fait ressortir des contenus constants, invariants, par-delà la diversité des formes.
En tant que « transcendance immanente », le *tradere*, la transmission (donc la Tradition) ne concerne pas une abstraction qu'on peut contempler, mais une énergie qui, pour être invisible, n'en est pas moins réelle. C'est aux chefs et à l'élite qu'il appartient d'assurer, à l'intérieur de certains cadres institutionnels, variables mais homologues dans leur finalité, cette transmission. II est assez clair que celle-ci est parfaitement garantie lorsqu'elle est parallèle à la continuité rigoureusement contrôlée d'un même sang. De fait, lorsque la chaîne de la transmission s'interrompt, il est très difficile de la rétablir. Que la Tradition soit l'opposé de tout ce qui est démocratie, égalitarisme, primauté de la société sur l'État, pouvoir qui vient d'en bas, etc., il est inutile de le souligner.
En ce qui concerne le second aspect de la Tradition, il faut se référer au plan doctrinal et à ce qu'on peut appeler l'*unité transcendante et secrète des différentes traditions*. II peut s'agir de traditions de type religieux, mais aussi de sagesses, de mystères. Ce qu'on a appelé la « méthode traditionnelle » consiste à découvrir une unité ou équivalence essentielle de symboles, de formes, de mythes, de dogmes, de disciplines au-delà des expressions variées que peuvent avoir les contenus dans les différentes traditions historiques. Cette unité peut apparaître après une enquête en profondeur sur les divers matériaux traditionnels : une enquête - soulignons-le - qui se distingue de la science comparée des religions universelles, laquelle s'en tient aux deux dimensions de la surface et possède donc un caractère empirique, non métaphysique. La faculté réclamée ici, c'est l'« intuition intellectuelle » ou « spirituelle », *intuitio intellectualis* ; celui qui possède une certaine sensibilité sait immédiatement si elle est présente ou non, car elle accorde une vertu illuminante qu'on ne retrouve pas dans les rapprochements formels et laborieux établis par les études profanes et même par ceux qui voudraient jouer aux traditionalistes sans être effectivement enracinés dans le sol de la Tradition. C'est le cas, bien sûr, des écrivains dont nous avons parlé au début et de quelques autres de même origine, simples intellectuels pour qui la Tradition n'est qu'une coquetterie ; c'est aussi le cas de certains psychanalystes qui se sont aventurés dans le domaine des symboles, des mythes et des religions. En outre, seule la

possession de cette capacité intellectuelle rare et qui ne s'apprend pas peut également donner le *sens de la mesure* et prévenir ce qu'on pourrait appeler « la superstition de la Tradition ». II existe en effet des personnes qui ont lâché la bride de leur imagination et qui se sont mises à découvrir partout des données soi-disant traditionnelles, même quand celles-ci sont en fait purement fantaisistes ou quand il s'agit de matériaux mêlés et primitifs. C'est là un phénomène analogue au « délire [au sens psychiatrique] interprétatif » des freudiens, qui veulent retrouver partout les complexes du sexe.
L'origine des formes traditionnelles pose des problèmes plutôt complexes. En ce qui concerne le premier des deux aspects que nous avons distingués ici, l'aspect historique, on avance souvent l'idée d'une *tradition primordiale*, d'où seraient issues les traditions particulières. Mais si l'on s'en tient au plan historique, cette idée doit être complétée. Ainsi de l'hypothèse d'une tradition primordiale hyperboréenne ou nord-occidentale pour l'ensemble des civilisations traditionnelles des peuples indo-européens, mais qu'on ne peut guère utiliser pour les formes traditionnelles extrême-orientales par exemple, qui se rattachent très vraisemblablement à un autre foyer d'origine. La question qui peut se poser souvent est pourtant autre : elle concerne l'explication de concordances et de correspondances essentielles entre les contenus traditionnels. Recourir à des personnages, à des « initiés » qui dans les différents cas auraient opéré consciemment à l'origine de chaque tradition, pour expliquer les parallélismes, est une idée simpliste, relevant en partie de la superstition. On doit plutôt penser - même si cette idée paraîtra, aux yeux de beaucoup, difficilement acceptable -à des influences de « derrière les coulisses », pour ainsi dire, qui viennent s'insérer dans l'histoire et le développement des traditions, sans que les représentants de celles-ci s'en rendent compte.
II y a aussi des cas de « floraison nouvelle » d'une seule et même influence à de grandes distances dans l'espace et le temps, donc sans transmission qu'on puisse matériellement établir : comme un tourbillon qui disparaît à un endroit donné du courant pour se reformer à un autre endroit. De nombreux cas de correspondances traditionnelles, tant au niveau d'éléments particuliers qu'au niveau des structures de certaines civilisations, s'expliqueraient de la sorte
en surface les lignes ne se croisent pas, quelque chose d'impondérable entre en jeu, se servant tout au plus de certains « soutiens ». On peut interpréter ainsi la naissance de la Rome antique, avec tous ses éléments qui reproduisent certaines formes de la tradition primordiale indo-européenne. Enfin, il faut envisager un autre cas possible : l'influence en question peut agir dans un deuxième temps, en transformant, en enrichissant, voire même en rectifiant la

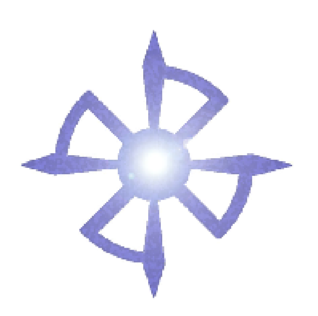
matière première d'une tradition. Dans une certaine mesure, c'est ce qui semble s'être produit avec la formation de la tradition catholique à partir de la matière constituée par le christianisme primitif.

L'introduction de l'idée de Tradition permet de briser l'isolement de toute tradition particulière, en ramenant le principe créateur et les contenus fondamentaux de cette tradition à un cadre plus vaste, par le moyen d'une intégration effective. Elle ne peut faire de tort qu'à d'éventuelles prétentions à un exclusivisme sectaire. Reconnaissons que cette idée de Tradition peut troubler et désorienter ceux qui se sentaient en sécurité à l'intérieur de leur univers bien clos sur lui-même. Mais aux autres la vision traditionnelle fera découvrir de nouveaux horizons, plus vastes et plus libres, et leur apportera une confirmation supérieure, à condition qu'ils ne trichent pas au jeu, qu'ils ne fassent pas comme certains « traditionalistes », qui ne se sont intéressés à la Tradition que pour donner une sorte de piment à leur tradition particulière, dont ils réaffirment toutes les limitations et l'exclusivisme.

(11 En français dans le texte (N.D.T.).

(2) L'auteur de ce livre est Elemire Zolla (N.D.T.).

TABLE DES MATIERES



CLAN9